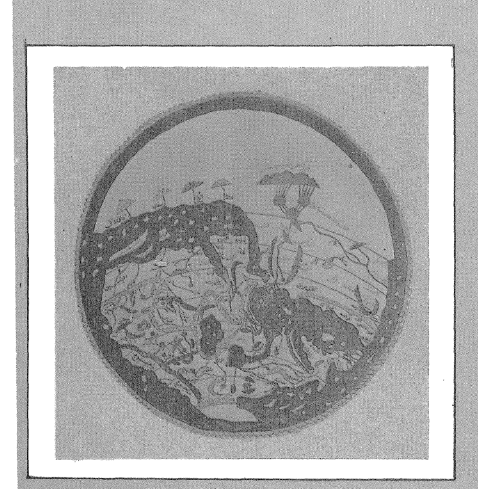


عالم الفكر

٣



كتابات في الحضارة - ١

المجلد الخامس عشر - العدد الثالث - اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٤



رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٤ .
المراسلات باسم : الوكيل المساعد لشئون الثقافة والرقابة - وزارة الاعلام - الكويت : ص. ب ١٩٣ .

المحتويـــات

كتابات في الحضارة - ١ -

●●●

مطالعـــات

●●●

من الشرق والغرب

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم .



الحضارة : بين علماء الانثربولوجيا والأركيولوجيا

في عام ١٩٦٧ قام باحث أمريكي يدعى هارلان . J R . Harlan وهو من المتخصصين في علم وراثة النباتات ، بتجربة مثيرة لمعرفة أسلوب الحياة الذي كان يسود في العصر الحجري الحديث ـ أو العصر النيوليثي Neolithic كما يسميه علماء الأركيولوجيا والجيولوجيا ـ وهو العصر الذي ارتبط باكتشاف الزراعة الكثيفة المستقرة . وصنع هارلان منجلا يده من الخشب وسلاحه من بعض قطع الصوان المشطوف بحيث يطابق تماما سكين الحصد التي كان يستخدمها انسان العصر الحجري الحديث في الشرق الأوسط والتي اكتشف بعضها علماء الأركيولوجيا في بعض المناطق الأثرية وبخاصة في مصر (منطقة الفيوم) . ثم استخدم هارلان ذلك المنجل (الحجري) في حصد القمح البري الذي ينمو بكثافة في أحد الوديان الجافة في جنوب شرقي تركيا وبنفس الطريقة التي تصور أن انسان العصر الحجري المتأخر كان يتبعها في حصد الغلال البرية ، فوجد أنه استطاع بعد ساعة واحدة من العمل الحصول على كيلو جرام كامل من حبوب القمح النظيفة الخالية من الشوائب . ولما كان يعرف من قراءاته السابقة أن القمح البري يظل قائما في سنابله لمدة ثلاثة أسابيع بعد أن يكتمل نضجه ثم ينفرط الحب ويتساقط بعد ذلك على الأرض ، أمكنه بعملية حسابية بسيطة أن يصل الى أن العائلة الواحدة المتوسطة الحجم في ذلك العصر كانت تستطيع أن تحصد خلال هذه الأسابيع الثلاثة ـ دون أن ترهق نفسها بالعمل ـ طنا كاملا من حبوب القمح ، وهي كمية تكفي لسد كل احتياجاتها لمدة عام كامل .[١]

---

(١) David Wilson , Science and Archaeology , Pelican Books , london , 1978 . p. 150

وقد نشر هارلان نتائج هذه التجربة في مجلة Archaeology (العدد الثالث من المجلد العشرين ـ ١٩٦٧) وبين أن مثل هذه العائلة كان يمكنها أن تعيش عيشة استقرار تام في تلك المنطقة وأن تعتمد في معاشها وقوتها على القمح الذي كان ينمو بريا دون أن تحتاج الى أن تقوم هي بفلاحة الأرض وزراعتها ، أو بذل كل ذلك المجهود الهائل الذي تتطلبه الزراعة من تمهيد الأرض وتسويتها وبذر البذور وتعهد الزرع بالري وتخليصه من الحشائش الضارة وما الى ذلك . وهذا معناه أن حياة الانسان في ذلك الحين وفي تلك المناطق لم تكن حياة تجول وترحال ، على الأقل نظرا لاستحالة نقل كل هذه الكمية الهائلة من القمح والحبوب اذا أراد الانسان أن ينتقل من مكان لآخر . وأفلحت التجربة بذلك في القاء بعض الأضواء على عدد من التساؤلات التي كان الأركيولوجيون يثيرونها منذ وقت طويل والتي تتعلق بالأصول الأولى لزراعة القمح والحبوب بوجه عام وذلك حين تم استئناس وتدجين الحبوب البرية لأول مرة ، وذلك على اعتبار أن هذه الزراعة كانت هي الأساس الذي قامت عليه كل حضارات الشرق الأوسط والبحر المتوسط بل وأوروبا . فقد بين هارلان بهذه التجربة أن هذه (الأصول) البرية للقمح الحديث كانت تنمو بطريقة طبيعية بوفرة وبكميات هائلة ، وأنها لاتزال تنمو حتى الآن بنفس الطريقة في مساحات شاسعة من الأرض في نفس المنطقة التي أجرى فيها تجاربه وربما في مناطق أخرى كثيرة . وانتهى بذلك الى أنه من المحتمل أن تكون عملية تدجين القمح البري قد تمت في مناطق أخرى غير تلك التي تنمو فيها الحبوب البرية بكثرة وبفعل الطبيعة ، وبالذات في المناطق المجاورة لهذه الأماكن . اذ لم يكن ثمة ما يدعو الانسان في مناطق القمح البري لأن يحتمل كل ذلك الجهد والعناء لزراعة ما تقدمه له الطبيعة في وفرة وسخاء .

وتشير هذه التجربة الى أن البحوث الأركيولوجية في الوقت الحالي لم تعد تقنع بالحفر والتنقيب في الأرض للبحث عن الشواهد التي تساعد على معرفة تاريخ الجنس البشري وحضارته وانجازاته ، وانما بدأت تتخذ أساليب ووسائل أخرى مساعدة أو اضافية ، وتستعين ببعض العلوم الأخرى وبخاصة الكيميائية والبيولوجية للوصول الى نتائج أكثر دقة كما هو الحال في استخدام طريقة الكربون المشع لتحديد التواريخ القديمة . فقد أدى استخدام هذه الطريقة الى ظهور الاتجاه بين عدد من علماء الأركيولوجيا الى أن أصول الزراعة ترجع الى ما قبل ٧٠٠٠ ق . م ، أي أنها ظهرت في تاريخ أسبق بكثير مما كان الكثيرون يعتقدون . وبذلك ساعدت هذه الوسائل الجديدة المستمدة من العلوم الأخرى على ملء كثير جدا من الفجوات التي كانت تعيب معرفتنا بمراحل وفترات هامة من تاريخ الانسانية ، وبخاصة المراحل الأولى المبكرة في التطور الحضاري وبالذات فيما يتعلق بنشأة الزراعة والعمليات التي أدت الى قيام الحضارات الأولى[٢] .

ولكن لعل أهم ما أسهمت به هذه الوسائل والأساليب العملية التي يلجأ اليها علماء الأركيولوجيا الآن هو أنها أتاحت لهم الفرصة لأن يتعرفوا قصة التطور الانساني من البدايات الأولى حتى العصور التاريخية ، وأن يصلوا الى سجل كامل دقيق عن الفترات التي اصطلح على تسميتها بعصور(ما قبل التاريخ) ، دون أن يضطروا الى الالتجاء الى اسلوب الظن والتخمين الذي كان يلجأ اليه علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يعتمدون الى حد كبير على المعلومات الاثنوجرافية المتاحة حينذاك عن الشعوب البدائية . وهذه على أية حال مسألة سنعود اليها أكثر من مرة .

---

(٢) Andrew Sherratt , "Interpretation and Synthesis : A Personal View" , in Id . (ed) The Cambridge Encyclopedia of Archaeology , C .U.P.1980 p. 404 .



ولكن المهم الآن هو أن الزراعة تعتبر في نظر الكثيرين من علماء الاركيولوجيا والأنثربولوجيا على السواء البداية الحقيقية للحضارة ، لدرجة أن عالما مثل جوردون تشايلدV . Gordon Childe يعتبرها أهم ملامح ما يطلق عليه اسم « الثورة النيوليثية » ، وهي ثورة كان يشبهها بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر من حيث الدور الذي لعبته في تشكيل حياة الفرد والمجتمع ، ولكن مع اختلاف واحد وهو أن هذه الثورة النيوليثية التي تتميز باكتشاف أو (اختراع) الزراعة احتاجت الى بضعة آلاف من السنين وليس الى قرن واحد فقط مثل الثورة الصناعية . فحتى العصر الحجري الحديث أو العصر النيوليثي لم يكن استئناس أو تدجين النبات والحيوان يمارس إلا على نطاق ضيق جدا وفي مناطق متناثرة ومتباعدة ، ولذلك فان اكتشاف الزراعة وممارستها وما ارتبط بذلك من ضرورة الاستقرار في الأرض ، والانتقال أو التحول من مرحلة جمع الطعام الى مرحلة انتاج ذلك الطعام ، يعتبر ثورة حقيقية على الرغم من أنها استغرقت فترة طويلة جدا من الزمن . ويكفي لكي ندرك أهمية ذلك العصر ومغزى تلك (الثورة) بالنسبة للانسان وحضارته أن نعرف أن كل أنواع الطعام الحيوانية والنباتية المعروفة لنا الآن تم تدجينها في الشرق الأوسط خلال العصر الحجري الحديث[٣] ، وأن اكتشاف الزراعة أدى الى ظهور القرى التي لم تلبث بمرور الوقت وتكاثر السكان وتعقد الحياة أن نمت ، ونشأت المدن وظهرت الحاجة الى الكتابة التي كانت بغير شك أحد متطلبات التنظيمات الادارية المعقدة .

ومن هذه المراكز الحضارية الأولى في الشرق الأوسط امتدت الحضارة وانتشرت مثلما تنتشر التموجات فوق سطح الماء .

واذا كان علماء الأركيولوجيا يميلون الى اعتبار الزراعة هي البداية الحقيقية لقيام الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة فان علماء الأنثربولوجيا في القرن الماضي أعطوا جانبا كبيرا من اهتمامهم لتحديد المعايير والمحكات التي يمكن أخذها في الاعتبار حين الكلام عن نشأة الحضارة وتقدمها وتطورها . وذهب معظم الأنثربولوجيين الى أن نشأة الحضارة تتطلب بالضرورة توفر درجة عالية من القدرة والكفاءة على انتاج الطعام ، أي أنهم هم أيضا كانوا يرون أن الأسس الاقتصادية ترتكز على الانتاج الزراعي[٤] ، وما يتصل بذلك من تقدم في المجال التكنولوجي وفي مجال القدرات والمهارات الفنية ، وكذلك في مجال القدرة على تصريف الأمور وإدارتها بشكل غير معهود في حياة الجمع والالتقاط أو الرعي . فهذه كلها أمور تتصل اتصالا وثيقا ووظيفيا بعمليات الحضارة . وهذا هو الذي يدفع بعض العلماء الى القول بأن تقدم الحضارة هو نوع من « التغير الثوري » - حسب تعبير عالم الانثربولوجيا الأمريكي روبرت ردفيلد - وهو تغير نجد صداه في النظام الأخلاقي وفي أسلوب الأداء الفني على السواء . فكأن المحكات التي تميز بشكل قاطع بين الحضارة وأشكال الحياة الأخرى الأدنى منها في المستوى أو المراحل الأخرى السابقة على ظهورها هي في آخر الأمر محكات ومقاييس اجتماعية وأخلاقية ، وأن التقدم في الوسائل والأساليب التكنولوجية لايكفي وحده لأن يكون دليلا ومؤشرا على الحضارة ،

(٣) Ahmed Abou - Zeid , The New Urban Revolution in the Arab World, Carreras Arab Lecture , Longmans and Essex University 1967 , Evan Hadingham , Secrets of the Ice Age , Heinemann , London 1980 pp. 279 - 85

(٤) Pedro Armillas , "The Concept of Civilization", Int . Encyc . of Soc . Sciences .

خاصة وأن بعض هذه الوسائل التكنولوجية ليس له وجود في بعض الحضارات الأصلية القديمة ، بينما توجد هذه الوسائل والأساليب ذاتها في بعض المجتمعات الأكثر بداءة وتأخرا نتيجة للاحتكاك والاتصال بالثقافات الأخرى .

***

حين يتكلم علماء الأنثربولوجيا عن « الحضارة » فإنهم يقصدون بها الاشارة الى ثقافة تقف موقف التعارض أو التقابل مع الأفكار والقيم والأوضاع العامة السائدة في ثقافات الجماعات البدائية . وعلى ذلك فإن « الحضارة » بالمعنى الدقيق للكلمة تصدق في نظرهم على النماذج الثقافية التي تتميز بالتغاير والتفاضل العضوي والاجتماعي وبالأبنية الاجتماعية المعقدة التي تتلاءم وتتفق مع هذا التغاير والتفاضل . وليست هذه الفكرة جديدة تماما ، وانما نجد بوادرها عند هربرت سبنسر Herbert Spencer في تمييزه بين التجانس homogeneity والتغاير heterogeneity باعتبارهما محكين لتمييز نوعين من المجتمعات الانسانية : هما المجتمعات غير المتحضرة والمجتمعات المتحضرة . وقد استعار هربرت سبنسر هذه الفكرة في الأصل من قانون باير في الفسيولوجيا Baer's physiological law الخاص بظهور ونمو المادة العضوية من حالة التجانس الى التغاير ، أي من البناء الموحد المطرد ـ كما هو الحال في الخلية الجنينية الأولى التي تحمل كل وظائف الحياة ـ الى الكائن العضوي الكامل بكل بنائه ووظائفه المعقدة المتفاضلة(٥) . فقد أوحى اليه هذا القانون بأن ثمة قانونا عاما « ينطبق على كل أنواع الظواهر » سواء أكان ذلك هو تطور الأرض أم تطور الحياة على ظهر هذه الأرض أم تطور المجتمع أم الحكومة أم الصناعة أم التجارة أم اللغة أم الأدب والعلم والفن ، فهي كلها تتطور من البسيط الى المركب خلال سلسلة من التفاضل المتتابع ، وعن طريق هذا التحول من المتجانس الى المتغاير تتم عملية التقدم ابتداء من التغيرات الكونية الى أحدث منجزات الحضارة والمدنية . بل ان عملية الحياة ذاتها ليست سوى عملية تطويرية بالضرورة ، وتقوم على أساس التحول من التجانس الى التغاير . وليس ثمة مايدعو الى الدخول في تفاصيل نظرية سبنسر ، وانما يكفي القول بأن ما نسميه بالمجتمع المتحضر هو مجتمع يعرف التفاضل والتفاوت والتدرج الاجتماعي والانقسام والتنوع ، وبذلك يمكن التمييز فيه بين عدد من الثقافات الفرعية المتفاضلة وظيفيا ، وهي ثقافات الجماعات المحلية المختلفة مثل ثقافة الريف والحضر والصحراء وما اليها ، وذلك ضمن اطار الحضارة أو الثقافة العامة الكلية التي تسود المجتمع الكبير من حيث هو وحدة متكاملة .

وصحيح أن عالمامثل ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnett Tylor لايفرق بين « الثقافة » « والحضارة » ويقدم لنا في مطلع كتابه « الثقافة البدائية » Primitive Culture تعريفه الشهير الشائع الذي يعتبره الكثيرون ـ رغم بساطته ـ أوفى تعريف للثقافة حتى الآن :

« الثقافة ـ أو الحضارة ، بمعناها الاثنوجرافي الواسع ، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان من حيث هو عضو في مجتمع . وحالة الثقافة في مختلف المجتمعات الانسانية تعتبر ـ من حيث امكان بحثها في

(٥) Abraham Kardiner , They Studied Man , Mentor Books , p . 36

ضوء مبادىء عامة معينة ـ موضوعا خليقا بعلم قوانين الفكر والسلوك عند الانسان ، اذ يمكن الى حد كبير رد التجانس الهائل البادي في الحضارة الى تشابه الأعمال الناتج عن العلل المتشابهة ، بينما يمكن من الناحية الأخرى اعتبار مراتب الحضارة المختلفة مراحل للنمو أو التطور ، ظهر كل منها نتيجة للتاريخ السابق ، ويوشك أن يؤدي مهمته الصحيحة في تشكيل تاريخ المستقبل »(٦) .

الا أن علماء الأنثربولوجيا يفضلون استخدام كلمة « الثقافة) حتى حين يتكلمون عن المجتمعات الأكثر تقدما ، سواء أكانت هذه المجتمعات هي المجتمعات التقليدية القديمة العريقة أم المجتمعات الصناعية المتقدمة الحديثة . ذلك أن كلمة « ثقافة » تشير في الكتابات الانثربولوجية الى اسلوب الحياة السائد في المجتمع ، بصرف النظر عن درجة تقدم هذا المجتمع أو تخلفه ، وان كان هذا لا يمنع من أن بعض هذه الكتابات تستخدم كلمة « حضارة » للاشارة الى التنظيمات الأكثر تعقيدا وتفاضلا(٧) . وعلى أي حال فالملاحظ بوجه عام أن العلماء الذين اهتموا بدراسة تطور الثقافة يعطون في العادة للعلاقات والنظم الاقتصادية أهمية بالغة في تمييزهم بين مراحل التطور الثقافي أو الحضاري ، ويأخذون في الاعتبار بعض المظاهر أو النظم ذات الطابع الاقتصادي مثل تقسيم العمل الاجتماعي سواء على المستوى الأفقي (أي التخصص والتجزيء) أو على المستوى الرأسي (أي التدرج) ، والسيطرة أو التحكم في أساليب ووسائل الانتاج بما في ذلك العمل الانساني نفسه ، وكذلك مدى وجود « شبكات » للتبادل تسيطر عليها فئة متخصصة في هذا النوع من النشاط بالذات ، وغير ذلك من النظم . ويظهر هذا واضحا في معظم الكتابات الانثربولوجية في القرن التاسع عشر . وربما كان مثال لويس مورجان Lewis H . Morgan هو أفضل ما يمكن الاستشهاد به على ما نريد أن نقول .

***

ويكاد علماء الأنثربولوجيا يتفقون في تأريخهم لفكرة الحضارة على البدء بكتابات لويس مورجان وبخاصة كتابه الأساسي « المجتمع القديم » "Ancient Society" الذي يتتبع فيه التطور الثقافي للانسانية والذي يحرص فيه على أن يبين أن العلاقة الأساسية لقيام الحضارة أو الوصول اليها كانت هي اختراع « الأبجدية الصوتية » أو ما يماثلها مثل الكتابة الهيروغليفية والاحتفاظ بسجلات ومدونات حول التاريخ والقانون والدين والمعرفة العلمية . وواضح أن هذا

(٦) E. B. Tylor , Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology , Philosophy , Religion , Language , Art and Custom , 1871 , vol. I.p.1

انظر أيضا كتابنا : « تايلور » ـ مجموعة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ . صفحة ١٩٥ .

(٧) فى مقال عن « علم الثقافة Culturology» فى الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية يقول ليزلى وايت Leslie White ان هناك تعريفات كثيرة جدا للثقافة وضعت منذ أيام تايلور ، ولكن تعريف تايلور البسيط لا يزال هو السائد حتى الآن . ويذهب ليزلى وايت الى أن الثقافة تطلق على كل الملامح السلوكية التى تميز الانسان عن بقية الأنواع الأخرى ، ويحصر هذه الملامح السلوكية فى : الكلام الواضح المفصل ، والنظم وقوانين الاخلاق وقواعد السلوك (الاتيكيت) والأيديولوجيات واكتساب القدرة على استعمال الآلات والأدوات وما الى ذلك ، ولكن الأهم من هذا كله هو أن الانسان في نظره ينفرد بالقدرة على استخدام الرموز ، وهذه المقدرة تعنى أن الانسان يفرض بطريقة تعسفية بحتة معانى معينة على الاشياء والاحداث وعلى الموضوعات ، ويعتبر الكلام المفصل هو اهم اشكال أو صور الرمز . ويحاول ليزلى وايت أن يفسر الثقافة أو الحضارة فى ضوء نظرته الى الرموز والرمزية ، وهنا يفرق مجالين او سياقين مختلفين لاعتماد الأشياء والاحداث على الرموز . ويسمى السياق الأول بالسياق الجسمى أو الفيزيقى ، وفيه تستمد الاشياء معناها من علاقتهابالكائن العضوى الانسانى ، وهذا السياق يؤلف السلوك ، بينما يسمى السياق الثانى بالسياق فوق الجسمى (أى ما فوق العضوى) وفيه تكتسب الأشياء والاحداث معناها ليس من علاقتها بالكائن العضوى الانسانى الذى يقوم بأدائها وانما من علاقتها بأحداث اخرى تعتمد بدورها على رموز معينة . وهذا السياق يؤلف الثقافة .

المحك ـ كما يقول بدرو أرمياس Pedro Armillas في مقاله عن « مفهوم الحضارة » الذي سبقت الاشارة اليه ـ يؤكد أهمية التقدم الخلقي والفكري . ولذا فان من المهم أن نلاحظ أن أفكار مورجان حول الموضوع كانت تشمل مجالا أوسع بكثير من الاساس التكنولوجي . فالذي كان مورجان يهدف اليه في الحقيقة كان هو دراسة التنظيم الاجتماعي كله ، وأن الذي كان يعنى به في دراسة التطور الثقافي كان هو الأنساق الاجتماعية أكثر من أي شيء آخر . وهذا بالضبط هو ماجعله يؤكد في عملية الحضارة مغزى الانتقال من الجماعة المحلية التي يرتكز تكاملها على مبادىء النسب والقرابة ، الى المجتمع السياسي الذي يقوم تنظيمه على أساس الوظيفة والاقامة والسكنى . ولم يمنعه هذا بطبيعة الحال من ان يربط بين كل المحكات المستخدمة في تصنيف المراحل التطورية وبين التغيرات التي تحدث في القوى الانتاجية المتاحة في المجتمع لإشباع احتياجاته الأساسية . (راجع في ذلك مقالنا عن : « لويس مورجان والمجتمع القديم » ـ مجلة تراث الإنسانية ، المجلد التاسع ، العدد الأول ١٩٧١ ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة) .

وتقوم نظرة مورجان على الاعتقاد بأن تقدم الأساليب والوسائل التكنولوجية وتنوعها أعطى الانسان القدرة على السيطرة على البيئة والتحكم في مصادر القوت ، وأن هذا كله ساعد على تقدم الثقافة والنظم الاجتماعية كما أدى إلى ظهور الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة ، فكأن هناك اذن علاقة قوية بين توسيع موارد الطعام وتنوعها وبين التقدم الحضاري ، وقد اعتمد مورجان على هذا المحك اعتمادا كبيرا في تبيين التقدم من الأشكال الاجتماعية والثقافية المتخلفة حتى ظهور الحضارة ، وهو يقول في ذلك صراحة :

« ان الحقيقة الهامة التي تقول إن الجنس البشري بدأ في أسفل السلم ثم شق طريقه بجهد للصعود والارتقاء تتمثل بشكل واضح في أساليب المعيشة المتتالية التي انتحلها . فسيادة الانسان وسيطرته على الأرض تعتمد كلية على مهارته في هذه الناحية . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن ان يقال عنه إنه تمكن من أن يتحكم بشكل مطلق في عملية انتاج الطعام ، وهذه ناحية لم يتفوق فيها على الحيوانات الأخرى في أول الأمر . ولم يكن في امكان الجنس البشري ان ينتشر الى المناطق الأخرى التي لا تتوفر فيها أنواع الطعام التي كان يألفها ـ وبالتالي لم يكن يتاح له ان ينتشر فوق سطح الأرض كلها ـ لو لم يفلح في توسيع قاعدة طعامه . وأخيرا فانه لم يكن في امكان الجنس البشري ان يتوالد ويتكاثر ويؤلف الأمم الكثيرة السكان لو لم يتمكن من السيطرة بشكل مطلق على انواع الطعام ومقاديره . وعلى ذلك ، فمن المحتمل ان يكون ثمة اتفاق وتلازم مباشر بين العهود الكبرى للتقدم البشري من ناحية واتساع مصادر القوت والطعام من الناحية الأخرى »(٨) .

فكأن العامل الذي يتحكم بشكل مباشر في التطور الحضاري هو الأساليب والوسائل الفنية أو التكنولوجية ، وذلك على اعتبار أن موارد الرزق ومصادر الطعام تكثر وتزداد بازدياد الفنون والأساليب التكنولوجية المستخدمة في

(٨) Lewis H . Morgan , Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Rhrough Bardar-ism to Civilization. Charles h. Karr & co . chicago N.D.,p.19

الانتاج . ومع ذلك فكثيرا ما كان مورجان يغفل هذه العلاقة أثناء تحليله للتقدم الحضاري ، بل يقول صراحة ان النظم الاجتماعية لم تنشأ بفعل هذا التقدم الحضاري وانما بفعل مبدأ آخر أطلق عليه اسم « بذور التفكير الأولية Primary germs of thought » . ولم يبين لنا مورجان ماهية هذا المبدأ مكتفيا بالقول إن بذور التفكير الأولية عبارة عن عوامل او عناصر باطنية أصيلة وكامنة منذ البداية في الانسان وتكاد تكون فطرية عنده ، وان لها صلة وثيقة بالحاجات الأساسية الدائمة لدى الانسان .

وقد يختلف العلماء المحدثون في تقييم نظرية مورجان عن أصل الحضارة وتطورها والمراحل التي مرت بها أثناء هذا التطور . ولكن هناك مع ذلك ناحية على جانب كبير من الأهمية في هذه النظرية ، ولعلها هي الإسهام الحقيقي المهم الذي أسهم به مورجان في فهمنا ونظرتنا الى تاريخ الحضارة ، وأعني بها معالجته لتلك المراحل من منظور عام شامل بحيث انه كان يعتبر كل مرحلة من تلك المراحل التي يميز بينها في تقسيمه للتاريخ الانساني على أنها مرحلة متكاملة تمتزج فيها العناصر الاقتصادية بعناصر اجتماعية وقرابية وسياسية وفكرية خاصة بها ، ولذا فانه يطلق على تلك المراحل اسم « الفترات الاثنية » أو « الحقبات العرقية Ethnical periods » ، قاصدا بذلك ان كل حقبة منها تمثل حالة متميزة من حالات المجتمع ، كما انها تتميز بأسلوب للحياة خاص بها . فهو هنا يرفض صراحة تقسيم علماء الأركيولوجيا التاريخ الحضاري للانسان الى عصور حجرية او برونزية او حديدية ويقول في ذلك :

« إن مصطلحات العصر الحجري والعصر البرونزي والعصر الحديدي التي أدخلها علماء الأنثربولوجيا الدينماركيون كانت مفيدة في مجال تصنيف موضوعات الفن القديم . ولكن تقدم المعرفة يجعل من الضروري ايجاد تقسيمات فرعية أخرى مختلفة . فالأدوات الحجرية مثلا لم يتم نبذها كلية عندما صنعت الآلات الحديدية او البرونزية ، كما ان اختراع طريقة صهر خام الحديد أدى الى ظهور حقبة (اثنية) متمايزة ، بينما يصعب القول ان استعمال البرونز أدى الى ظهور مثل هذه الحقبات.يضاف الى ذلك انه نظرا لتداخل مرحلة البرونز مع مرحلة الأدوات الحديدية ، فان هذه الأدوات لا يمكن ان تعتبر اساسا صالحا لتحديد المراحل تحديدا قاطعا وحاسما »[٩] .

وواضح من هذه الفقرة ان مورجان لم يكن - على الرغم من كل ما يقوله عن أهمية التقدم الفني والتكنولوجي وتقدم أساليب الحصول على الطعام - يقنع باتخاذ هذه الأمور أساسا للتمييز بين هذه المراحل المختلفة . بل انه كان على العكس من ذلك تماما يأخذ مجموع العوامل الاجتماعية أساسا لذلك التمييز . وهذه هي النظرة الانثربولوجية الشاملة التي تفتقر اليها الأركيولوجيا التقليدية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، أي قبل أن تظهر الاتجاهات الحديثة فيما يعرف الآن باسم الاركيولوجيا الجديدة التي تكاد نظرتها تقترب الى حد كبير من نظرة الانثربولوجيا في معالجتها للأمور . ومع ذلك فان هذا لاينفي الخطأ الأساسي الذي وقع فيه علماء الأنثربولوجيا في القرن التاسع عشر حين كانوا يعتمدون على الظن والتخمين كلما أعوزتهم المعلومات المؤكدة اليقينية .

(٩) Ibid, P. 8

هذا التاريخ الظني أو التخميني هو الذي أدى بعلماء الانثربولوجيا في ذلك الحين الى اقامة تلك النماذج المتخيلة عن التطور الثقافي والحضاري ، والى التمييز داخل هذه النماذج بين مراحل يختلف عددها من عالم لآخر ولكنها تتفق كلها في الربط بين فكرة التطور وفكرة التقدم : التقدم من البسيط الى المركب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والأقل تقدما الى الأكثر تقدما ورقيا من الناحية الأخرى . وهكذا نجد هربرت سبنسر مثلا يذهب الى أن المجتمع البشري يتطور ، أي يتقدم بالضرورة ، من الحالة الحربية الى الحالة الصناعية التي يسودها الرخاء والأمن والسلام ، ويصاحب ذلك تحول بطيء يتمثل في نمو حجم الجماعات وازدياد التفاضل الاجتماعي الذي لا يتعارض مع ذلك مع ازدياد التضامن والتنسيق والتماسك والتعاون المتبادل بين الأجزاء المتفاضلة ، وهو الأمر الذي لا نجده في المجتمعات المتأخرة أو غير المتحضرة . كذلك نجد مورجان يشير الى الفترات أو الحقبات الاثنية الثلاث التي تنقسم اليها كل مرحلة من المرحلتين الكبريين السابقتين على ظهور الحضارة بالحقبة القديمة أو السفلى ، والحقبة الوسطى ، ثم الحقبة الحديثة أو العليا ، ويذهب الى أن (التقدم) الانساني يسير باطراد واستمرار خلال الزمن ، وأنه عملية تراكمية الى حد كبير . وكان يعتبر اختراع الفخار هو المظهر الرئيسي الفاصل بين مرحلة الهمجية بكل فتراتها أو حقباتها ومرحلة البربرية ، ولذا كان يدرج كل الشعوب التي لم تعرف صناعة الفخار ضمن الشعوب الهمجية على الرغم مما قد يكون لديها من مقومات ثقافية أخرى أكثر تقدما ورقيا . كذلك كان يعتبر اكتشاف الحروف الهجائية (أي الأبجدية) الصوتية واستخدام الكتابة المظهرين الأساسيين المميزين لانقضاء مرحلة البربرية وقيام المجتمع (المتحضر) ، أي بداية الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة والتي تتميز بقيام المدن . ولكن مهما يكن من أمر اختلاف علماء الانثربولوجيا حول المحكات التي تؤخذ في الاعتبار للتمييز بين المراحل الثقافية والحضارية وعدد هذه المراحل ومقوماتها وخصائصها ، فان المبدأ الذي كانت تقوم عليه هذه التمييزات والتقسيمات لم يكن مبدأ زمنيا ـ ان صحت هذه الكلمة ـ بقدر ما كان مبدأ اجتماعيا وثقافيا يعطي أهمية قصوى لكل الظروف العامة السائدة في المجتمع على ما سبق أن ذكرنا[١٠] .

***

هذه النظرة التطورية الى الحضارة الانسانية ومحاولة تقسيم تاريخها الى عدد من المراحل المتمايزة المستقلة احداها عن الأخرى والتي كانت متأثرة بالتطورية البيولوجية وتعمل على محاكاتها وتطبيقها على التاريخ الانساني ، وجدت كثيرا من المقاومة والمعارضة منذ أوائل هذا القرن وأدخلت عليها تعديلات كثيرة نتيجة للتغيرات الناشئة عن مراجعة علماء الأنثربولوجيا للمناهج والأساليب التي يجب اتباعها في البحث من ناحية ، وتوفر المعلومات عن الحضارات الثقافية والشعوب القديمة بعد التقدم الذي احرزته الكشوف الأركيولوجية من الناحية الأخرى . . .

كان الانثربولوجيون الأوائل يعتمدون على تقارير وكتابات الرحالة والمبشرين والحكام الأوربيين الذين يحكمون المستعمرات في الحصول على المعلومات الخاصة بالشعوب والثقافات البدائية ، وكان ذلك من أكبر العوامل التي أدت الى اقامة تلك النماذج الاجتماعية والثقافية المتخيلة عن تلك الشعوب والثقافات . وذهب هؤلاء العلماء الى افتراض أن

(١٠) راجع مقالنا عن « لويس مورجان والمجتمع القديم » ـ مجلة تراث الانسانية ، صفحات ٤٧ ـ ٤٩ .

الحياة السائدة لدى بعض تلك المجتمعات تمثل بالضرورة مراحل سابقة في التطور البشري ، وأن ماكان قائما في تلك المجتمعات في القرن التاسع عشر انما يمثل ما كان موجودا في فترة زمنية سابقة أو في مرحلة تاريخية سابقة . وعلى ذلك فان ثقافات الشعوب البدائية تمثل المراحل الأولى للحضارة الانسانية بوجه عام أو هي على الأقل بقايا ورواسب ومخلفات من الماضي وأنها انحدرت من هذا الماضي السحيق دون أن تتغير أو تتبدل ، وذلك على زعم أن الرجل البدائي يمثل طفولة الجنس البشري . وفي ضوء هذا الافتراض أقاموا نماذجهم التطورية الخاصة بالمراحل الكبرى بكل فتراتها وحقباتها ، وكذلك تصوراتهم عن أنماط الحياة الاقتصادية وأساليب المعيشة التي كانت تتدرج من الجمع والالتقاط الى الصناعة الحديثة مرورا بالصيد والقنص والرعي والزراعة .

والواقع هو أن ما كان يفعله هؤلاء العلماء لم يكن سوى محاولات لاقامة أنماط ستاتيكية تتتابع واحدةً بعد الأخرى ، وأن الانتقال من مرحلة لأخرى كان يتم عن طريق « وثبة » أو « قفزة » ثورية تتبعها مرحلة ستاتيكية أخرى وهكذا . . ولكن النموذج كله كان نموذجا تعسفيا ومصطنعا الى حد كبير ولا يستند الا الى معلومات قليلة وناقصة ، كما أنه كان مثارا لكثير من الجدل . وليس أدل على ذلك من أنه على الرغم من أن غالبية العلماء التطوريين كانوا يتفقون على اعتبار الزراعة مرحلة أعلى وأسمى من الرعى والجمع والالتقاط والصيد والقنص ، وانها بذلك ظهرت في مرحلة لاحقة لظهور كل هذه الأساليب والاشكال الاقتصادية ، فإن بعض المفكرين اللاهوتيين في القرن التاسع عشر الذين كانوا يأخذون بالنظرية الدينية وقصة الخلق كما وردت في الكتاب المقدس ، كانوا يذهبون الى أن الحالة الأولى للحياة الانسانية كانت تتميز بالرقى والسمو ثم انتكست ولحقها الفساد والاضمحلال نتيجة لعدد من العوامل الثقافية والظروف القاسية التي دفعتها دفعا الى التخلف والتدهور . فآدم أبو البشر وأول رجل ظهر على الأرض ، خلق أصلا في الجنة ، وهي رمز على أن الانسان الأول كان يمارس الزراعة وأن المجتمع الانساني المبكر كان مجتمعا زراعيا . وهذا معناه ان الزراعة كانت أسبق في الظهور من الرعي بل ومن بقية اشكال النشاط الاقتصادي الأخرى التي يرى العلماء التطوريون أنها تمثل مراحل ثقافية أدنى وأسبق من الزراعة ، وأن الحضارة بالتالي بدأت مع ظهور الانسان الأول[١١] .

والذي لاشك فيه هو أنه على الرغم من كل ما بذله علماء القرن التاسع عشر فانهم أخفقوا في اقامة بناء نظري مقنع عن عملية تطور الحضارة يشبه ما فعله داروين عن التطور البيولوجي ، أو حتى ما فعله ماركس بالنسبة للعملية التاريخية . فاذا كان داروين وماركس قد تركا لنا أتباعا وتلاميذ ومريدين يواصلون بحوثهما بنجاح ، فان محاولات مورجان وغيره من علماء الانثربولوجيا التطوريين قد أخفقت في وضع أساس صلب يمكن أن يقوم عليه تفكير تطوري معاصر نظرا لأنهم كانوا دائما يفتقرون الى توفر المعلومات المؤكدة[١٢] . والواقع أن معاصري مورجان أنفسهم انتبهوا الى هذا العيب في نظريته ، فنجد تايلور مثلا يتهمه بأنه يحاول أن يقيم بناء نظريا أكبر وأوسع وأثقل من أن تحتمله الحقائق والوقائع التي يقوم عليها[١٣] . وكان هذا نفسه هو رأي ماكلينان McLennan الذي وجه الى مورجان كثيرا

(١١) راجع كتابنا عن : (تايلور) ـ مرجع سبق ذكره ، صفحات ٥٩ ـ ٦٢ ، وكذلك الجزء الأول من كتاب : البناء الاجتماعي ـ المفهومات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ـ الطبعة الخامسة ١٩٧٦ ، صفحتي ٢٥٢ ـ ٢٥٣

(١٢) Sherratt. op. cit. p. 405

(١٣) E. B. Tylor, in Academy, Vol. XIV, 1878

من الانتقادات ودخل معه في جدال طويل وعنيف . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن هناك بعض المحاولات التي قام بها عدد من الانثربولوجيين الثقافيين المعاصرين لاحياء نظرية مورجان بعد ادخال تعديلات في ضوء المعلومات التي توفرت نتيجة لتقدم البحوث الأركيولوجية والجيولوجية والانثربولوجية الفيزيقية ، وذلك فيما يعرف باسم (الدروانية الحديثة) . ويمكن لنا أن نشير هنا بوجه خاص ـ مجرد اشارة ـ الى نظرية الاستاذ ليزلي وايت Leslie White(١٤) .

ولقد تغير الوضع تماما حين بدأ علماء الأنثربولوجيا يتولون هم أنفسهم اجراء البحوث الحقلية التي تعتمد على الاتصال المباشر الوثيق بالشعوب والثقافات البدائية . فقد أصبح الأنثربولوجيون ينظرون الى تلك الثقافات على أنها حالات متفردة بذاتها sui generis وليست مجرد مخلفات أو رواسب أو بقايا تشير الى مراحل معينة من تطور الحضارة الانسانية . بل الأكثر من ذلك أنهم أخذوا ينظرون الى تلك الثقافات والشعوب بنفس النظرة ومن نفس الزاوية أو المنظور الذي ينظرون منه الى المجتمعات والثقافات الأكثر تقدما ورقيا ، وبذلك تهدم ركن من أهم الأركان الذي كانت تقوم عليه النظرة الأنثربولوجية التقليدية الى الحضارة ، وأعني بذلك واقع الشعوب البدائية وافتراض هذا الواقع مثالا لما كان عليه الوضع في فترة معينة من التاريخ ، واصدار الأحكام عن الحضارة الانسانية في تلك الفترة في ضوء ذلك الواقع الذي تحياه الشعوب « البدائية » في الوقت الراهن . ولم يعد يصلح بذلك مد الحاضر بحذافيره الى الماضي كما كان يفعل الأنثربولوجيون التطوريون .

ولكن أمكن ملء هذا النقص عن طريق الاعتماد على المعلومات الكثيرة التي توفرت عن الحضارات السابقة ومراحلها المختلفة نتيجة لتقدم الكشوف الأركيولوجية . وساعدت هذه المعلومات على ملء كثير جدا من الفجوات التي كانت تعيب معرفة الانثربولوجيين بتطور الحضارة وبخاصة المراحل المبكرة والعمليات التي أدت الى ظهور الحضارات الأولى . بل انها أسهمت بشكل فعال في القضاء على الفكرة التي سادت في القرن التاسع عشر عن انتقال المجتمع الانساني خلال مراحل متمايزة ومستقلة بعضها عن بعض تماما ، وبذلك ظهرت الحضارة على أنها عملية مستمرة ومتصلة وأنه إذا كانت هناك فترات انتقالية للمظاهر الحضارية الكبرى فان هذه الفترات ليست حدودا فاصلة بين مراحل متمايزة كل التمايز بقدر ما هي حالات من التغير المتسارع التي تمهد لظهور حلقات حضارية جديدة ضمن تلك العملية الواحدة المتصلة ، وأن الحلقات الجديدة انما تقوم وتنبعث عن الأوضاع والأحوال التي سبقتها في الوجود بشكل يجعل كل محاولات التقسيم القاطع أمورا تعسفية الى حد كبير(١٥) . أي أن طريقة معالجة الأنثربولوجيين لتاريخ الحضارة تغيرت عما كانت عليه . فبعد أن كانوا يتصورون الحضارة سلسلة متتابعة من المراحل المستقلة احداها عن الأخرى بحيث تتميز كل مرحلة منها بمقومات ومعالم خاصة بها بدأوا ينظرون اليها ككل متصل ، وأن تلك التمييزات الحادة التي كان يقيمها العلماء السابقون بين المراحل المختلفة والتي كانوا يعتقدون أنها نشأت نتيجة قفزات ثورية (كالثورة النيوليثية التي قال بها جوردن تشايلد) هي تمييزات نظرية وأنها لاتوجد بمثل هذه الحدة والوضوح في الواقع .

(١٤) راجع على العموم مقالنا عن : « التطورية الاجتماعية » ـ مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الرابع ، (يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٧٣) صفحات ١٠٥ ـ ١٣٠ .

(١٥) Sherratt, op. cit., p. 404 .

بل ان شيرات يقول ان هذه (الثورات) التي كان الأركيولوجيون التقليديون - وشأنهم في ذلك شأن الأنثربولوجيين - يتكلمون عنها ليست في حقيقة الأمر سوى اسقاطات Projections على الماضي للتقسيمات والتمييزات الثنائية التي نلاحظها على عالمنا المعاصر ، مثل التقابل بين ممارسة قنص الحيوان وزراعة الأرض ، أو التقابل بين سكان الريف وسكان الحضر وما الى ذلك . وهذه في عمومها تقسيمات لا تسمح للباحث بأن يتتبع عن قرب الخصائص الفريدة التي تميز الفترات الانتقالية بين هذه الاشكال والأنماط المتمايزة .[١٦]

●●●

وقد تبدو المسألة هنا كما لو كانت الأركيولوجيا قد سددت ديونها القديمة للأنثربولوجيا ، فبعد أن كان الأركيولوجيون يستعينون بالمعلومات الاثنوجرافية عن المجتمعات البدائية فى تكوين تصوراتهم عن التطور الحضارى وأنماط الحياة المرتبطة بالمراحل الحضارية القديمة أصبحت بحوثهم واكتشافاتهم أحد المصادر الهامة التى يعتمد عليها الأنثربولوجيون للحصول على معلومات دقيقة عن تلك المراحل الحضارية السابقة وبالتالى فى إجراء دراساتهم المقارنة ، وذلك فضلا عن التغيير الشامل الذى طرأ على نظرتهم الى مسار الحضارة الانسانية ككل ودراسته كعملية متصلة بدلا من التمييز فيه بين حلقات متمايزة ومنفصلة تدرس دراسة ستاتيكية . ولكن الواقع أن العلاقة بين الأنثربولوجيا والأركيولوجيا أكثر تعقدا وتشعبا واستمرارا من أن تكون مجرد تسديد لديون أحد الطرفين على الآخر . وقد اتخذت هذه العلاقة شكلا آخر أكثر فاعلية ، وانعكس ذلك في نوع الأساليب والمناهج التى أخذت بها الأركيولوجيا الحديثة ، أو ما يعرف عموما باسم الأركيولوجيا الجديدة New Archaeology والتى أدت فى آخر الأمر الى اتساع نطاق البحث الأركيولوجي وتناوله موضوعات ومشكلات لم تكن تخطر على بال الأركيولوجيين التقليديين . فبعد أن كانت الأركيولوجيا القديمة تكاد تقنع بعمليات الحفر والتنقيب والبحث عن (الآثار) بالمعنى الواسع للكلمة ، أى البحث عن المخلفات المادية لتلك الحضارات القديمة والتى يمكن أن توضع فى المتاحف ، بدأوا يعطون مزيدا من العناية والاهتمام لدراسة النظم والعلاقات والأفكار والقيم التى تكمن وراء هذه المخلفات المادية . ومن هنا فكثيرا ما يطلق على الأركيولوجيا الحديثة أو الجديدة اسم الأركيولوجيا البشرية Ethno - Archaeology، وهى تسمية تدل على نوع التغير الذى طرأ على الفهم القديم.وقد وجد علماء الأركيولوجيا الحديثة عونا من الاثنوجرافيا والأنثربولوجيا فى دراستهم لهذه الموضوعات على أسس تختلف كل الاختلاف عن تلك التى كانت تحكم علاقة العلمين فى القرن التاسع عشر[١٧]

(١٦) Loc. cit

(١٧) يحدد إيان هودر Ian Hodder في مقال له عن « تطور الاركيولوجيا الحديثة » نشره في موسوعة كمبردج الأركيولوجية ثلاثة مجالات لاسهام الاثنوجرافيا في الاركيولوجيا الحديثة وهي : المساعدة على فهم الابنية الاجتماعية للمجتمعات القديمة ، وتوضيح ميكانيزمات وعمليات التبادل بين تلك المجتمعات القديمة ثم الاسهام في كل التطورات التي ادت الى ظهور الايكلوجيا البشرية ، راجع في ذلك :-

Ian Hodder, "The Development of Modern Archaeology: Analysis and Interpretation", in The Cambridge Encyclopedia of Archaelogy.

وانظر ايضا :

Gordon R. Willey, "A Consideration of Archaeology", in Daedalus, 1977, no.1.

ولكن ما الذى يقصده العلماء حين يتكلمون عن الأركيولوجيا الجديدة ؟ وما هى نواحى التقارب بينها وبين الأنثربولوجيا ؟ وما الذى يفعله الأركيولوجيون « الجدد » الآن ؟ وما الذى يميزهم عن الأركيولوجيين التقليديين السابقين ؟

لقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تهدف الى جانب جمع تلك المخلفات المادية من الحضارات القديمة أو البائدة الى اعادة تركيب الثقافات التى اندثرت أو اعادة تركيب أساليب الحياة التى كانت سائدة لدى تلك الشعوب أو تفسير التغييرات والتطورات التى مر بها التاريخ الثقافى ، مع محاولة اكتشاف الدوافع والأسباب والعوامل الكامنة وراء تلك التغييرات ، على أمل أن تصل آخر الأمر - وبالاستعانة بنتائج الدراسات الاجتماعية الحالية - الى قوانين عامة عن الديناميات الثقافية . ولكن لم يلبث معظم هؤلاء العلماء أن أدركوا - وبخاصة منذ منتصف هذا القرن - عبث وعدم جدوى الاعتماد على المعلومات الاثنوجرافية عن الشعوب البدائية الحالية فى اعادة تركيب الثقافات والأنماط السلوكية والاجتماعية التى كانت تسود فى الحضارات البائدة ، كما أدركوا ضعف وتهافت المنهج (الاستقرائى inductive) الذى كان الأركيولوجيون التقليديون يلجأون اليه » والذى يعتمد على جمع وتصنيف وتسجيل وحفظ تلك المواد الأركيولوجية التى يتم الكشف عنها ، وأن المنهج الذى يجب اتباعه فى الأركيولوجيا هو المنهج (الاستدلالى deductive) . شأنها فى ذلك شأن التخصصات العلمية الأخرى . ومن هنا ظهرت الأركيولوجيا الجديدة فى أمريكا وبالذات على أيدى الأستاذ روبرت بريدوود Robert Braidwood ، أحد كبار علماء الآثار المتخصصين فى آثار الشرق الأوسط . فقد نادى بريدوود بضرورة وضع فروض معينة عن تلك الحضارات ثم إخضاعها للاختبار ، وطبق هذه الطريقة بالفعل فى بحوثه عن أصل الزراعة فى « الهلال الخصيب » . وعلى ذلك فانه يمكن القول إن « ماهية الأركيولوجيا الجديدة هى وضع الفروض والعمل فى الوقت ذاته على تحديد المحكات التى يمكن بواسطتها اختبار هذه الفروض [١٨] » . وكما يقول لويس بنفورد Lewis Binford : اننا قد نستطيع أن نوسع - والى مالا نهاية - معرفتنا بأساليب وطرق الحياة لدى الشعوب القائمة الآن بالفعل ولكننا لن نستطيع اعادة تركيب أساليب الحياة التى كانت سائدة عند الشعوب البائدة الا اذا لجأنا فى ذلك الى طرق ومناهج على درجة عالية من التقدم والتطور ، وأى محاولة لوضع البقايا والمخلفات الأركيولوجية ضمن أنماط الحياة التى لدينا عنها معلومات اثنوجرافية لن تساعدنا أبدا على أن نعرف الماضى معرفة مؤكدة ويقينية . فقد تكون هناك أنماط ثقافية سادت فى الحضارات البائدة ولكن لا يوجد لها أمثلة اثنوجرافية مشابهة . . وفى هذه الحالة لن يكون ثمة مفر من أن نضع فروضا معينة عن هذه الأنماط ثم نعمل على البرهنة على صحتها - أو على الأصح نحاول اختبارها عن طريق الاستدلال والاستنباط . وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن الطرق والمناهج التى كان يلجأ اليها الأركيولوجيون التقليديون الذين كانوا يعتمدون كلية على الاستقراء وجمع المعلومات وتكويمها . وهذا معناه أن الوسيلة الوحيدة للتأكد من صحة معلوماتنا عن الماضى وإسباغ اليقين عليها هو وضع فروض حول هذا الماضى ، وإخضاع هذه الفروض للاختبار بوسائل وأساليب ملائمة ، وذلك فى ضوء المادة الأركيولوجية التى تم العثور عليها أثناء عمليات الحفر والتنقيب [١٩] فالمسألة لم تعد اذن مسألة جمع معلومات وآثار تكتب عنها تقارير تحفظ

(١٨) David Wilson. op. cit., pp. 294-5

(١٩) Loc. cit.

فى السجل الأركيولوجى بينما توضع هى ذاتها فى المتاحف ، وانما أصبحت المسألة بحوثا ودراسات تحليلية موجهة منذ البداية بفروض ونظريات يراد بها تفسير المعلومات الأركيولوجية المتاحة تفسيرا مقنعا ، كما أن هذه الفروض ذاتها تدور حول مشكلات وتثير تساؤلات تحتاج الى الاجابة عنها .

الأمر هنا يشبه ما يفعله علماء الانثربولوجيا المحدثون الذين لم يعودوا يقنعون بجمع المعلومات الاثنوجرافية وتصنيفها وعرضها عرضا وصفيا يخلو من التحليل المنهجى ولا يثير أية مشكلات علمية تستحق الفحص والاختبار والمناقشة . وعالم الأنثربولوجيا البريطانى الشهير الأستاذ ايفانز بريتشارد يقول فى هذا كله :

« النقطة الجوهرية التى ينبغى لنا أن نتذكرها . . . هى أن الانثربولوجي يعمل دائما ضمن نطاق معين من المعرفة النظرية ، وأنه يقوم بملاحظاته بقصد الوصول الى حل لبعض المشكلات التى تنبع من هذه المعرفة النظرية ذاتها . وتوكيد جانب المشكلات العلمية أمر تشترك فيه الأنثربولوجيا الاجتماعية مع كل فروع العلم والمعرفة الأخرى . فقد كان لورد آكتون Lord Acton مثلا يسأل تلاميذه من طلبة التاريخ أن يدرسوا المشكلات لا العصور التاريخية ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه فى علم الآثار بدراسة المشكلات لا الأماكن الأثرية ، كذلك نحن نطلب من طلبة الأنثربولوجيا أن يدرسوا المشكلات أو المسائل الاجتماعية لا الشعوب » [٢٠]

وقد يحسن بنا أن نذكر هنا مثالا يوضح هذه التغييرات التى طرأت على المناهج وأساليب البحث والتحليل فى الأركيولوجيا وكيف يعالج الأركيولوجيون الجدد المادة العلمية المتوفرة لديهم باستخدام ما قد يمكن تسميته بطريقة (إثارة التساؤلات/اختبار الفروض)،والمثال الذى نشير اليه هنا هو الدراسة التى قام بها كولن رينفرو Colin Renfrew عن مصادر السبج (الزجاج البركانى obsidion) وطرق تجارته فى الشرق الاوسط فى العصور النيوليثية .

فلقد لاحظ رينفرو أنه عن طريق التحليل الكيميائي لهذا النوع من الزجاج الطبيعى أنها تنتشر فى كل مواقع الحفر والتنقيب القديمة فى الشرق الاوسط ولكن بكميات متفاوتة ، مع أن المصدر الرئيسى لها هو منطقة أو اثنتين فقط فى أواسط وشرق تركيا ، وأن منطقة مثل أريحا مثلا كانت تحصل على الزجاج البركانى الأسود اللامع من هذين المصدرين اللذين يبعدان عنها بحوالي خمسمائة ميل منذ زمن قديم جدا يرجع الى ٨٠٠٠ ق . م . وقد أدى هذا الاكتشاف الى تغيير رأى العلماء حول كفاءة وقدرات التجارة عبر مسافات طويلة فى العصر الحجرى الحديث ، كما أن تتبع السبج أو الزجاج البركانى من جزيرة ميلوسى اليونانية بين أن الانسان القديم استطاع أن يعبر البحر « للتجارة » منذ حوالى ٧٠٠٠ قبل الميلاد . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، فلقد كان علماء الأركيولوجيا السابقون يهتمون بدراسة طرق التجارة من أجل التدليل والبرهنة على وجود اتصال واحتكاك بين تلك المناطق وأن وجود هذه (السلع) فى تلك المناطق المتباعدة

---

(٢٠) انظر ترجمتنا العربية لكتاب : سير ادوارد ايفان ايفانز بريتشارد : الأنثربولوجيا الاجتماعية (علم الانسان الاجتماعي) ، الطبعة الأولى ، منشأة المعارف ـ الاسكندرية ، صفحة ١٣٠

علامة على هجرة الناس والأفكار على السواء ، وأن الحضارة كلها انما تقدمت وانتشرت عبر طرق التجارة . والواقع أن هذه النظرة كانت شائعة فى كثير من الكتابات الأركيولوجية وبعض الكتابات الانثربولوجية منذ أواخر القرن الماضى حتى الربع الأول من هذا القرن ونجدها لدى كل أنصار مدرسة انتشار الثقافة التى كان يحمل لواءها اليوت سميث Elliot Smith الذى كان يعتقد أن الحضارة نشأت فى مصر وانتقلت منها إلى بقية أنحاء العالم من خلال طرق التجارة[٢١] . ولكن هذه النظرة القديمة تغيرت كما يقول رينفرو وأصبح الأركيولوجيون الجدد ينظرون إلى التجارة ليس على أنها دليل على وجود اتصال قوى بين المناطق البعيدة النائية بعضها عن بعض بقدر ما هى علامة ومؤشر على قيام علاقات اقتصادية واجتماعية جديدة داخل المجتمع نفسه . فقد لاحظ أن كمية هذا النوع من المادة البركانية الثمينة تقل بشكل ملموس كلما ابتعدنا عن المصدر الأصلى بحيث لم يعد موجودا منها سوى قدر ضئيل جدا فى القرى النيوليثية البعيدة ، وفى ضوء هذا الانخفاض السريع الفجائى الملموس فى الكمية افترض رينفرو أن انتشار الزجاج البركانى فى هذه القرى المتباعدة لم يتم نتيجة لانتقاله عن طريق التجارة المباشرة بين المصدر الرئيسى وتلك المناطق بحيث كان (التجار) يحملون معهم مقادير كبيرة من الركام الزجاجى من ذلك المصدر ويقومون ببيعها فى مختلف القرى وانما تم انتشاره عن طريق انتقال هذه المادة الثمينة من قرية لأخرى بحيث كانت كل قرية تحتفظ لنفسها بقدر مما يصلها عن طريق (التجارة) ثم تستخدم الجزء الباقى فى (الاتجار) مع القرية المجاورة لها وهكذا على طول الخط بين المصدر الرئيسى وتلك القرى . وقد يكون فى هذا (الفرض) تفسير لانتشار الزجاج البركانى مع التناقص المستمر فى كميته كلما ازداد البعد عن المصدر ، ولكن هذه الطريقة للتجارة من قرية لأخرى تثير بعض الشكوك حول اذا ما كان الهدف من هذه (التجارة) هو الكسب أم أن التجارة فى العصور النيوليثية كانت تشبه ما نسميه الآن بنظام المقايضة . وهنا يستعين رينفرو فى فهم هذا الموضوع بالدراسات الأنثربولوجية التى أجراها عدد من العلماء فى بعض القبائل وفى بعض المجتمعات التى تعرف نظام التجارة عن طريق التهادى وليس عن طريق المساومة أو تبادل السلع بعضها ببعض ، وأن الغرض من هذا النوع من (التجارة) ليس هو الكسب المادى بقدر ما هو الكسب الأدبي أو المعنوى الذى يتمثل فى اكتساب الصداقات أو ارتفاع المنزلة أو عقد التحالف بقصد الدفاع المشترك أو التعاون المتبادل وما الى ذلك . وهذا النظام من التبادل معروف . وقد سبق أن درسه مالينوفسكى Malinowski فى جزر التروبرياند فيما يعرف باسم نظام الكولا ، كما سبق لعالم الاجتماع الفرنسى مارسيل موس Marcel Mauss أن أشار اليه فى دراسته الكلاسيكية بعنوان « مقال عن الهدية » نشره فى المجلة السنوية لعلم الاجتماع وأطلق على ذلك النظام تعبير (الهدايا الملزمة Prestation) ثم درسه عالم الأنثربولوجيا الأمريكي مارشال سالينز Marshall Sahlins وأسماه نظام « التهادى عن طريق التناوب المحسوب » . والمهم هو أن التجارة عن طريق التهادى تساعد على قيام علاقات اجتماعية قوية ومتشعبة وأنه لو صدق الفرض الذى ذهب اليه رينفرو من أن هذا النظام كان معروفا فى قرى الشرق الأوسط فى العصر الحجرى الحديث (النيوليثى) فإن ذلك النظام كان عاملا فعالا وأساسيا فى تنظيم العلاقات بين المجتمعات المحلية المختلفة وفى القضاء على عزلتها بعضها عن بعض بالاضافة الى كونه وسيلة لتوزيع وانتشار مادة ثمينة مثل الزجاج البركانى . وهذا الفرض يؤكد ـ على أى حال من الناحية

---

(٢١) انظر فى ذلك بوجه عام كتابية : فى البدء In the Beginning وانتشار الثقافة The Diffusion of Culture ، وراجع ايضا ما ذكرناه عن هذا الموضوع فى الفصل الرابع من كتابنا : البناء الاجتماعي ـ مدخل لدراسة المجتمع ـ الجزء الأول عن المفهومات مرجع سبق ذكره .

الرياضية البحتة ـ التوزع الكمي للزجاج البركاني وان كان الفرض الاجتماعي عن وجود هذه العلاقات بالفعل بين القرى النيوليثية في الشرق الاوسط لايزال في حاجة الى اجراء بعض الدراسات أو (الاختبارات) للبرهنة على صحته . وعلى أي حال فان المعلومات الاثنوجرافية المتوفرة عن بعض الشعوب البدائية الحالية تؤكد وجوده[٢٢] .

الى جانب الاعتماد على التقديرات الرياضية والكمية كوسيلة لتتبع خصائص المظاهر الحضارية في انتقالها وانتشارها من منطقة لأخرى فانهم كثيرا ما يستعينون ببعض العلوم الأخرى الحديثة لتحقيق أكبر قدر من الصدق بالنسبة لفروضهم واستنتاجاتهم . واذا كان الأركيولوجيون التقليديون ، وشأنهم في ذلك شأن الأنثربولوجيين من أتباع مدرسة انتشار الثقافة يأخذون بتشابه الأدوات والآلات والأسلحة وغيرها للتدليل على وجود علاقة اجتماعية واقتصادية وثقافية بين المواقع التي توجد فيها تلك « المصنوعات » وأنه كلما كان التشابه واضحا في التفاصيل الدقيقة كان ذلك أدل على وجود تلك العلاقة ، فان الأركيولوجيين الجدد يلجأون الى وسائل وأساليب علمية أكثر دقة للتأكد من ذلك . وربما كانت الوسيلة الفعالة في ذلك هي التحليل الكيميائي للمادة التي تصنع منها تلك الأدوات لمعرفة مكوناتها وعناصرها الأولية ، كما هو الحال في تحليل الطمى الذى صنعت منه بعض الأواني الفخارية القديمة المتشابهة في الشكل والتي توجد في مناطق واسعة ومراكز متباعدة بعضها عن بعض لمعرفة اذا ما كانت كلها تنتمى في الأصل الى مصدر واحد هو الذى يوجد فيه هذا النوع من الطمى ، وتحديد هذا المصدر ومعرفة الطريق الذى سلكته بالضبط في انتشارها وبالتالي التأكد من وجود علاقات اجتماعية سابقة بين هذه المراكز المختلفة . فالأمر اذن لم يعد مقصورا في الأركيولوجيا الجديدة على مجرد التشابه في الشكل أو المظاهر الخارجية أو حتى الوظيفة التي تقوم بها هذه الأواني . وهذه أمور لم تكن متاحة بغير شك للعلماء الأوائل[٢٣] وذلك الى جانب الاعتماد الآن على كثير من أساليب التأريخ الدقيقة مثل الكربون المشع وكذلك الاعتماد على الكمبيوتر وغير ذلك من الوسائل والأساليب العلمية التي قد تخرج عن نطاق هذه الدراسة . والمهم هنا هو أن الاطار القديم الذى كان العلماء الانتشاريون يتحركون داخله والعوامل التي كانوا يأخذونها في اعتبارهم للتدليل على انتشار المظاهر الحضارية لم تعد تكفى في نظر الأركيولوجيين الجدد ، وان كانوا مع ذلك لا يتنكرون تماما لمبدأ انتقال الحضارة وانتشارها مادامت نتائج الفحوص والاختبارات العلمية الدقيقة والمعقدة تؤيد ذلك[٢٤] .

---

(٢٢) راجع في ذلك على العموم :ـ

Colin Renfrew, Before Civilization, Jonathan Cape, London 1973, David Wilson op. cit, pp. 309-317.

وفيما يتعلق بنظام الهدايا الملزمة والكولا يمكن الرجوع الى كتابنا عن « البناء الاجتماعي الجزء الثاني : الأنساق ، الفصل الخاص بالتبادل .

(٢٣) **Hodder, op. cit., p.37**

(٢٤) في ديسمبر عام ١٩٧١ عقدت بجامعة شفيلد « ندوة بحثية عن الأركيولوجيا والعلوم الأخرى المتصلة بها » استغرقت ثلاثة ايام ، وكان العنوان الرسمي لها هو « تفسير التغير الثقافي : نماذج مما قبل التاريخ » . وتكشف معظم البحوث التي قدمت الى هذه الندوة عن موضوع وخصائص واهتمامات الأركيولوجيا الجديدة . فقد حضرها من ناحية عدد من الفلاسفة وعلماء الأثار (الأركيولوجيا) وعلماء الاثنوجرافيا والأنثربولوجيا والحيوان والنبات واللغويات والايكولوجيا الى جانب عدد من الاخصائيين في الكمبيوتر والرياضيات ، كذلك حضر عدد قليل من العلماء المناوئين للأركيولوجيا الجديدة ، وكان من اهمهم الاستاذة جاكتا هوكس **Jacquetta Hawkes** . واعطت الندوة كثيرا من الاهتمام لمناقشة طبيعة العمليات العلمية ، واستخدام وسوء استخدام النماذج ، اي التصورات التي تؤدي الى وضع فروض علمية ، وطبيعة القوانين والنظريات والابستمولوجيا وما اليها . وقد تفاوتت البحوث المقدمة وتباينت تباينا شديدا ، فالى جانب « تفسير تنوع الأدوات والآلات في العصر الحجري القديم » و « اثر الانتقال والتجارة » و « التغييرات الثقافية في المواد المستخدمة في صناعة الادوات والآلات » نجد دراسة عن « الموضة في اوربا في عصور ما قبل التاريخ » . كذلك اهتمت بعض البحوث بتبيين طريقة استخدام الرياضيات والتفكير الكمي في الأركيولوجيا الجديدة ، وقدمت بعض المقارنات التي تعتمد على حساب مقدار وكمية ووزن السبج (الزجاج البركاني) الذي تم العثور عليه في عدد من المواقع في الشرق الأوسط وهكذا . وهذا كله يشير الى مدى الافادة من تطبيق المعايير العلمية الدقيقة المستخدمة في معامل الفيزياء والكيمياء مثلا في البحوث الاركيولوجية الجديدة . راجع في ذلك :

David Wilson, op. cit. pp. 318-19

ولكن يبقى بعد هذا كله أن الكتابات الاثنوجرافية والانثربولوجية لاتزال الى حد كبير مصدر إلهام للأركيولوجيين من حيث انها توحى اليهم بفروض ومشكلات تتطلب منهم ضرورة بحثها فى الحضارات القديمة ومجتمعات ما قبل التاريخ وفى ضوء المكتشفات التى أمكن لهم العثور عليها فى المواقع الأثرية ، أى أن هذه الكتابات تساعد الأركيولوجيين على أن ينظروا الى موضوع تخصصهم من منظور أوسع وأن يأخذوا فى الاعتبار كثيرا من الجوانب التى لم يكونوا يعيرونها ما تستحقه من اهتمام على ما ذكرنا من قبل . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الدور الذى يمكن أن تلعبه المعلومات الاثنوجرافية فى هذا الصدد محدد بالضرورة . كما أن الأركيولوجيين كثيرا ما يبالغون فى أهمية هذه المعلومات بالنسبة لفهم الماضى ، ويطبقون هذه المعلومات على المجتمعات والحضارات السابقة دون أن يأخذوا فى الاعتبار احتمال اختلاف وظيفة الظواهر المتشابهة فى المجتمعات الحالية عنها فى الحضارات القديمة أو فى مجتمعات ما قبل التاريخ ، وبذلك فإنهم قد يميلون الى التعميم دون سند كاف . ويدلل هودر على ذلك بمثال طريف للتوضيح فيقول إنه اذا كانت المعلومات الاثنوجرافية المتوفرة مثلا عن كثير من المجتمعات التى تمارس الزراعة الكثيفة أو تربية الماشية فى مراع خضراء خصيبة ووفيرة تشير الى أن الثروة تنتقل عن طريق الوراثة فى خط الذكور ، أى أن النظام المتبع فى هذه المجتمعات الموجودة الآن هو نظام النسب الأبوى Patrilineal، فانه قد يكون من الخطأ أن يعتقد علماء الأركيولوجيا أن هذا الوضع ينطبق ويصدق على المجتمعات الزراعية المستقرة التى وجدت فى العصر الحجرى الحديث (النيوليثى) وأن هذه المجتمعات هى بالضرورة مجتمعات أبوية دون أن يكون لديهم التفاصيل الكافية عن أساليب ونظم الوراثة وانتقال التركة والممتلكات أو عن العوامل التى تؤدى الى قيام نظام النسب الأبوى (فى خط الذكور) .[٢٥] يضاف الى ذلك أن هذه المعلومات الاثنوجرافية إنما قام بجمعها علماء إثنوجرافيون وأنثربولوجيون لكى تخدم أهدافا معينة ومحددة تتعلق بمجال تخصصهم وبذلك فان جمعها تم فى الحقيقة من وجهة نظر معينة ، ومن موقف نظرى معين أيضا ، وأن عملية الجمع خضعت للفروض والتساؤلات التى وضعها الباحثون منذ البداية ، ومن هنا فان الفائدة التى يمكن أن يحصل عليها علماء الأركيولوجيا هى فى آخر الأمر فائدة محدودة . ولقد كان ذلك من أهم الأسباب التى دفعت الكثيرين من الأركيولوجيين فى السنوات الأخيرة الى القيام ببحوث اثنوجرافية خاصة توجهها وتتحكم فيها تساؤلات وفروض خاصة تتعلق بمجال تخصصهم هم ويمكن أن تساعد فى فهم المشكلات المتعلقة بالحضارات القديمة .

ومن هذه الدراسات (الأنثربولوجية) التى يقوم بها علماء الأركيولوجيا الآن الدراسة الهامة التى أجراها العالم الأمريكى لويس بينفورد « الذى يعتبره الكثيرون عميدا للأركيولوجيين الجدد » بين بعض جماعات الاسكيمو الذين لا يزالون يعتمدون فى معاشهم على قنص الرنة Caribou فى بعض مناطق ألاسكا ، فقد أمضى بينفورد هناك فترات طويلة من الزمن خلال أربع سنوات (وهو ما يذكرنا بالشرط الأساسى الذى يلتزم به الانثربولوجيون من ضرورة تمضية سنة كاملة على الأقل فى المجتمع الذى يدرسونه ، كما يذكرنا بحالة الأستاذ مالينوفسكى الذى أمضى أربع سنوات كاملة فى جزر التروبرياند).وكان الهدف من دراسة بينفورد هو تعرف كيف يتغير سلوك هذه الجماعة من جماعات الاسكيمو نتيجة للتغيرات الفصلية فى البيئة التى يعيشون فيها . والواقع أن هذا الموضوع سبق أن درسه ـ ولكن بالاعتماد على

---

(٢٥) Hodder. p. 36

المراجع المتوفرة فى ذلك الحين ـ عالم الأنثربولوجيا والاجتماع الفرنسى مارسيل موس ونشر دراسته فى المجلد التاسع عام ١٩٠٦ من المجلة السنوية لعلم الاجتماع L'Année Sociologique بعنوان « مقال عن التغيرات الفصلية فى مجتمعات الاسكيمو » Essai Sur les variations saisonnieres des Eskimos .

ولكن الأكثر من ذلك والأكثر دلالة على ما يفعله الأركيولوجيون الجدد هو أن بينفورد اهتم الى جانب ذلك بأن يتبين ـ على الطبيعة وفى الواقع كيف يتم الآن بالفعل تكوين « السجل الايكولوجى » الذى سوف يعثر عليه أركيولوجيو المستقبل . وهذه مسألة طريفة تقوم على تتبع عملية تكوين التاريخ ، أو ما سوف يصبح تاريخا أركيولوجيا فى المستقبل البعيد . وكانت النتائج التى توصل اليها تختلف تماما عن كل التوقعات . فقد كان المنتظر أن يجد علاقة واضحة وبسيطة بين الأدوات التى يستخدمونها والأنشطة المختلفة التى يقومون بها فى مختلف المواقع أو (المخيمات) التى يقيمون فيها فى مختلف فصول السنة بحيث يمكن فى آخر الأمر رد تنوع الأدوات التى سوف يشتمل عليها السجل الأركيولوجى الى تنوع هذه الأنشطة ، ولكن العكس كان صحيحا تماما . فالاسكيمو ـ أو على الأقل تلك الجماعة التى قام بينفورد بدراستها ـ كانت على درجة عالية من الكفاءة والمهارة التكنولوجية بحيث انهم كانوا يقومون باصلاح الأدوات والآلات التى يستخدمونها اذا أصابها التلف وبذلك كانوا يحملونها معهم أينما ذهبوا . بل وحين تتلف بعض هذه الآلات بحيث يصعب اصلاحها واستعمالها فانهم كانوا يستخدمونها فى أغراض أخرى مختلفة تماما ، ولم يكونوا بذلك يخلفون وراءهم أيا من الآلات فى الموقع الذى يقيمون ويعملون فيه بحيث تدفن فى الأرض لكى يعثر عليها فى وقت ما فى المستقبل البعيد أحد علماء الأركيولوجيا ، واذا حدث وترك أحدهم احدى هذه الآلات أو الأدوات فان ذلك كان يحدث من قبيل النسيان فقط ، تماما مثلما يفعل أحدنا حين يفقد مظلته أو ولاعة السجاير أثناء السفر ـ حسب تعبيره ـ . وهذا معناه أنه حين يحين الوقت ويأتى أحد علماء الأركيولوجيا للحفر والتنقيب لكى يتعرف نوع الحياة والآلات والأدوات التى كان الاسكيمو يستخدمونها فى الماضى (الذى هو الحاضر بالنسبة لنا الآن) ، فالأغلب أن معظم الأشياء التى سوف يعثر عليها لن تكون هى الأشياء المهمة فى حياتهم ونشاطهم . بل على العكس من ذلك . أى أن العلاقة بين الموجودات والمكتشفات التى تؤلف السجل الأركيولوجى وبين أهميتها وفائدتها فى الحياة ليست علاقة طردية بل علاقة عكسية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة لأهمية السجل الأركيولوجى الخاص بحضارات وشعوب ما قبل التاريخ . وعلى ذلك فإن الأشياء المهمة فى حياة الاسكيمو والتى يتم العثور عليها فى المواقع الأثرية أو الأركيولوجية ستكون أقل بكثير من الأشياء التافهة أو غير المهمة والتى يمكنهم بسهولة التغاضى عنها لتفاهتها وعدم جدوى إصلاحها واستخدامها من جديد . وليس من الضرورى أن تصدق هذه النتيجة التى توصل اليها بينفورد من دراسته الأنثربولوجية على الحضارات القديمة ، خاصة وأن التكنولوجيا السائدة عند الاسكيمو بلغت درجة عالية من الكفاءة كما أنها تلائم بيئتهم وأهدافهم ، بينما لم تكن تكنولوجيا ما قبل التاريخ على مثل هذه الدرجة من الكفاءة كما أنه يغلب على الظن أن انسان ما قبل التاريخ كان يصنع الأداة أو الآلة التى يستخدمها فى الموقع الذى كان يعمل فيه ثم يلقى بها بعد أن ينتهى من ذلك العمل . ومع ذلك فان النتيجة التى توصل اليها بينفورد خليقة بأن تحظى بما تستحقه من اهتمام[٢٦] .

***

(٢٦) أشار بينفورد الى هذه الدراسة في حديث له بتاريخ ١٦ ديسمبر ١٩٧١ في الاذاعة البريطانية ضمن سلسلة من الأحاديث عن اعادة كتابة ما قبل تاريخ الانسانية **Rewriting Man's Prehistory** . وقد اشترك في هذه الاحاديث عدد من كبار علماء الأركيولوجيا الجديدة والتقليدية على السواء من امثال جاكتا هوكس **Jacquetta Hawkes** والأستاذ آتكنسون **R. J. C. Atkinson** وكولن رينفرو **Colin Renfrew** وغيرهم . انظر ايضا كتاب ديفيد ويلسون ، مرجع سبق ذكره ، صفحتي ٣٢١ ـ ٣٢٢ .

والذى نريد أن نخلص اليه من هذا كله هو أن الأركيولوجيا كانت منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر تتأثر بالمناهج وأساليب وطرق البحث التى توجه العلوم الاجتماعية وبوجه أخص الأنثربولوجيا . فقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تتقبل وتطبق المدخل التاريخى الذى كان يسود فى القرن التاسع عشر سواء فى صورة نظرية انتشار الثقافة من مركز أو مراكز قليلة معينة الى بقية أنحاء العالم ، أو فى شكل النظرية التطورية التى وجهت العلوم البيولوجية ثم انتقل تأثيرها الى الكتابات الأنثربولوجية . ولكن هذا الاتجاه التاريخي بشقيه الانتشارى والتطورى اتجاه يميل الى تبسيط الأمور ، إن لم يكن تسطيحها ، فضلا عن اعتماده على الظن والتخمين حين كان العلماء فى الأنثربولوجيا والأركيولوجيا على السواء يفتقرون الى المعلومات والبيانات والشواهد المؤكدة اليقينية . وحين ظهر تهافت المدخل التاريخى ، بذلك المفهوم ، اتجه علماء الأنثربولوجيا بوجه خاص ومنذ أوائل هذا القرن الى القيام بدراسات حقلية فى المجتمعات البدائية الصغيرة الحجم القليلة السكان نسبيا لفهم المجتمع الانسانى فى عمومه ، وبدأوا يطبقون المناهج والطرق وأساليب البحث المتبعة فى العلوم الطبيعية ، على اعتبار أن الأنثربولوجيا (علم) يصدق عليه ما يصدق على العلوم الأخرى ، وظهرت بذلك الدعوة الى ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع ككل والاحاطة بكل نظمه الاجتماعية من ايكولوجية واقتصادية وسياسية وقانونية ودينية وغير ذلك ، مع وجوب دراسة أى نظام منها فى علاقته ببقية النظم على أساس أنها كلها تؤثر فى بعضها بعضا . وقد ظهر هذا الاتجاه العلمى أيضا فى الأركيولوجيا . وانعكس في ناحيتين أساسيتين متكاملتين : الأولى هى استعانة الأركيولوجيين فى دراسة وفهم مكتشفاتهم بالعلوم الأخرى وبالمتخصصين فى تلك العلوم مما أدى الى اعطاء تفسيرات قد تكون أقل بساطة وأكثر تعقيدا من النظريات التطورية القديمة ولكنها بغير شك تغييرات أكثر تشويقا واثارة للاهتمام ، كما أنها أكثر عمقا وفهما لطبيعة المجتمع الانسانى القديم . والناحية الثانية ـ وهى مكملة للأولى ـ هى محاولة علماء الاركيولوجيا دراسة كل نوع من أنواع النشاط فى المجتمعات القديمة بما فى ذلك مجتمعات ما قبل التاريخ دراسة أكثر تكاملا وشمولا . فاكتشاف الانسان للزراعة فى العصر النيوليثى مثلا أصبح يدرس فى اطار ايكولوجى وذلك على اعتبار أن الانسان كان جزءا من النسق الايكولوجى فى ذلك الحين مثلما هو جزء من النسق الايكولوجى السائد الآن ، وأنه كما طرأت تغييرات كثيرة على النبات والحيوان طرأت تغيرات مماثلة على حياة الانسان . وعلى ذلك « فليس هناك شىء بسيط اسمه الزراعة ، وانما كانت هناك تغيرات فى النماذج المختلفة من النسق الايكولوجى الذى يعتبر الانسان جزءا منه ، كما حدثت تغيرات فى وسائل الزراعة واستئناس الحيوان التى اتبعها الانسان ، وبالمثل فإن عادات الطعام ومتطلباته كانت تختلف هى أيضا باختلاف النسق »[٢٧] . ثم خطا الأركيولوجيون الجدد خطوة أخرى أبعد في اتباع المنهج العلمى حين قاموا باجراء تلك (التجارب) الميدانية للتحقق من صدق فروضهم .

وكل هذا يشير الى أن البحوث والدراسات الأركيولوجية تتطور الآن بسرعة كى تتلاءم وتتقابل مع النظريات والمناهج المتغيرة ، كما أن المادة العلمية التى يتم جمعها أثناء عمليات الحفر والتنقيب إنما يتم جمعها ودراستها ضمن الاطار أو حتى البناء الذى كان موجودا فى تلك الحقبات الاركيولوجية والذى يحاول عالم الأركيولوجيا أن يتصوره فى ذهنه قبل

---

(٢٧) Ibid. p. 153

وأثناء عمليات البحث والتنقيب والدراسة والتحليل والفهم . وفي ضوء ذلك يذهب بعض علماء الأركيولوجيا الى اعتبار « السجل الأركيولوجى » مجرد حصيلة للسلوك البشرى على الرغم من أنهم كثيرا ما يجدون صعوبة فى رد كل التغيرات التى تظهر فى ذلك السجل الى التغيرات الفعلية فى الثقافة نتيجة لتدخل شعوب جديدة أو أفكار جديدة فى مواقع الحفر والتنقيب أو المواقع الاثرية[٢٨] . والمهم هو أن ندرك أن الأركيولوجيا الجديدة ليست مجرد مسألة استخدام الكمبيوتر أو الالتجاء الى التحليلات الكيميائية أو الى علم الوراثة النباتية أو غير ذلك ، على الرغم من أهمية هذه الوسائل فى اضفاء درجة أعلى من الصدق واليقين ، وانما هى قبل كل شىء محاولة لتطبيق المناهج والأساليب العلمية المستخدمة فى العلوم الطبيعية ، سواء فى اثارة التساؤلات أو فى ايجاد حلول وأجوبة لهذه التساؤلات ، وأن كثيرا من تلك التساؤلات والاجابة عنها تجد لها أصولا فى البحوث الأنثربولوجية والنظريات التى توجه هذه البحوث . وفى هذا بالذات تكمن قوة كل من علم الآثار وعلم الانسان فى محاولاتها فهم وتحليل الحضارة .

د. أحمد أبو زيد

❋ ❋ ❋

---

(٢٨) Ibid. p. 321.

متى وأين بدأت الحضارة
هل من الضروري إعادة النظر في تاريخ ما قبل التاريخ الأوروبي

عبدالحميد زايد
(قسم التاريخ)

زارني في الكويت منذ حوالي عام الأستاذة الدكتورة أرلين ولينسكي Arelene Wolinski استاذة التاريخ القديم في جامعتي لوس أنجلوس Los Angeles وسان ديجو San Diegoوتبادلنا الحديث عن الحضارات القديمة ونشأتها وانتشارها في العالمين القديم والجديد . وسنحت لي الظروف أثناء رحلة قمت بها للولايات المتحدة الأمريكية في صيف العام الماضي أن ألتقي بعدد كبير من رجال الآثار والمتاحف والتاريخ القديم والحضارات في الجامعات الأمريكية . وسعدت في هذه اللقاءات بمناقشات طريفة في العديد من الموضوعات الخاصة بالحضارات القديمة . وأثير جدل طويل حول نقاط لم نجد لها حلاً أو تضاربت فيها الآراء . ووجدت من الخير أن أقدم للقراء في المشرق العربي صورة مبسطة لما ظهر من ابحاث جديدة في أصل الحضارات القديمة في آسيا وأوربا والأمريكتين ومدى تأثر الأمريكتين بتلك الحضارات ، ومتى بدأت الحضارة القديمة وأين بدأت وتأثر الحضارات القديمة بعضها ببعض .

سوف تلاحظ أيها القاريء أنني أقدم لك من كل بستان زهرة . ولن أستطيع في تلك العجالة أن أضع تحت بصرك كل ما يجب أن يوضع . كما أنني سوف أعرض موضوعات حاول بعض العلماء أن يفترض لها حلاً ، لكن ليس هذا هو الحل الأمثل ، وان الجدل لا زال قائماً . وطالما أن معاول رجال الآثار تعمل في كثير من مراكز الحضارات القديمة في أنحاء العالم ، فنحن دائماً في انتظار مزيد من المعلومات تنير لنا الطريق فيما أثير حوله الجدل ، وما لم نجد له حلاً . على أية حال ، سوف تعبر معي أيها القاريء الكريم موضوعات متباينة

متنوعة ، وسوف انتقل بك من العالم القديم الى العالم الجديد . واشعر وأنا أقدم حصيلة هذه الدراسات والمناقشات ضرورة النظر في اعادة كتابة تاريخ ما قبل التاريخ في أوربا وفي الشرق وكذلك الحضارات القديمة في الأمريكتين وعلاقتها بالحضارات الأخرى .

●●●

حتى كتابة هذه السطور ، مازالت جمهرة كبيرة من العلماء ينظرون الى الشرق الأدنى القديم كمهد للحضارات . وان انسان الشرق امتهن في عصوره الحجرية القديمة والحديثة حرف الصيد والرعي والزراعة واستئناس الحيوان وصناعة الفخار والسلال وغزل الياف بعض النباتات مثل الكتان ونسجها الى أقمشة ، وتبع ذلك استخدام المعدن ، النحاس والذهب وعلى ضفاف نهر النيل والرافدين قامت أقدم حضارات العالم . وعرف المصريون القدماء والسومريون الخط الذي يعتمد على الصورة . وهنا دائماً يبرز سؤال : هل أثرت حضارات الشرق الأدنى القديم في الحضارات الأخرى أم تأثرت بها ؟

قلت من قبل في كتاب لي عن حضارات وتاريخ الشرق الأدنى القديم (١) : يجب أن نشير الى أن هناك حضارة في العراق القديم كان يطلق عليها حضارة العُبيد* ، ويسمى العصر (عصر العُبيد) يبدأ من حوالي عام ٣٤٠٠ ق . م . وظهر هذا العصر بالقرب من اور ، اذ كشف فيها عن أدوات عظمية وحجرية ، وكذلك أكواخ كسيت بالطين وكان فخارها أكثر إتقاناً من أي فخار آخر في الحضارات القديمة المعروفة في ذلك الوقت ، اذ صنع من عجينة دقيقة صفراء اللون مشوبة بخضرة زخرفت بخطوط هندسية ووجد فخار شبيه بذلك الفخار وفي العصر نفسه في شمالي بلاد الرافدين مع اختلاف في شكله وتعدد في الوان زخرفه ، وسمي بفخار تل حلف ، وقد خلا عصر الْعُبيد من المعادن . ثم بعد ذلك عصر الوركاء (من حوالي ٣٤٠٠ ـ ٣٢٠٠ ق . م .) الذي سمي في الكتاب المقدس (ارك) وظهر في هذا العصر النحاس والأختام الطولية منها والأسطوانية ، كما ظهرت الكتابة وفي هذا العصر ، اختفى الفخار الملون ، وظهر فخار خشن الصنع غير ملون زود بمقابض ثم جاء بعد ذلك عصر أطلق عليه عصر جمدة نصر (من حوالي ٣٢٠٠ ـ ٣٠٠٠ ق . م .) التي تقع بالقرب من كيش بجوار بابل . تقدمت في هذا العصر الصناعات التي نشأت في العصر السابق ، الا أن فخار هذا العصر غليظ صناعته .

وبين العصر التاريخي عصر جمدة نصر ، عصر آخر له طابع خاص يتمثل في قبر اور الملكي وبعض حكام تللو . وقد حاول كثير من علماء المصريات والمشرقيات إيجاد تشابه ، فنظروا الى الأدوات التي كشف عنها في عصر ما قبل التاريخ ، ووجد بعضهم ان المصريين اتقنوا تلك الصناعة فصنعوا منها الفؤوس والمكاشط ورؤوس السهام ، وكذلك كانت هذه الصناعة أيضاً متقنة في كل من بلاد ما بين النهرين وعيلام وفي الجنوب الغربي من إيران . وقد كتب دي

---

١ ـ عبد الحميد احمد زايد : الشرق الخالد (القاهرة ١٩٦٧) ص ٢٥٤

(* صور عليها نقش مصري لالهة بيبلوس في النصف الثاني من الألف الأول ، وقد اتخذت هيئة أيزيس ـ حاتحور جالسة)

مورجان De Morgan في مجلة علم الأجناس انه غير مستطاع وجود علاقة بين البيئتين ، وذلك بين حضارة سوس من الطراز المسمى (×) رقم (١) وبين عصر ما قبل التاريخ في مصر القديمة (وهي مرحلة متخلفة من حضارة العُبيد) وخلاصة القول الذي رآه دي مورجان أن هذه الأفكار القديمة كانت أفكاراً تلقائية عند تلك الجماعات البدائية دفعت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم ، وأنها توجد في أي مكان ، وهذا هو السر في التشابه بين الحضارة في سوس وعيلام ومصر . وتأكيداً لذلك ، فإن الفخار العيلامي الذي يمثل النموذج الأول لم يتأثر به الفخار المصري ، بينما نجد أن النموذج الثاني من الفخار العيلامي ، وقد صنعت أوانيه من طمى ملون أحمر وخشن الصناعة ، ولُوّن بنقط كثيرة ، يشبه بعض الفخارالمصري الذي كشف عنه في عصر ما قبل الاسرات .

وربما أن الحضارات ـ حسب رأي دي مورجان ـ لم تتصل بعضها البعض في فترة تأسيسها ، وانما يرجح انها اتصلت بعد ذلك . مالت الحضارات القديمة في الفترة الثانية الى ازدواج الزخارف الهندسية وتصوير الحيوانات ونستطيع أن نطبق تلك الحالة على الحضارات التي نشأت في سورية وفلسطين حيث كانت معبراً للساميين والمصريين اذا كنا نقبل الرأي القائل بحدوث اتصال بين شعبي وادي النيل والرافدين . ثم هناك تشابه بين الأواني الحجرية التي ظهرت في عصر التأسيس فى مصر (الاسرتين الاولى والثانية)وبين الاوانى التى ظهرت فى عيلام والمنسوبة الى عصر النموذج الثاني . ولوحظ في هذا العصر ، ان الفنان مال في زخارفه الى الرسوم الحيوانية ، وظهر ذلك على الصلايات (لوحات خاصة بسحق المساحيق الخاصة بالزينة) وبعض مقابض السكاكين (مقبض سكين جبل العرقي)[٢] المحفوظة بالمتحف البريطاني والمكتشفة غالباً بالقرب من نجع حمادي بالوجه القبلي) وجاء في بعض الرسوم مناظر الحيوانات مختلفة مثل الفيل ووحيد القرن والزراف والنعام والوعول التي كانت تكثر في الصحراوات المصرية منذ أقدم العصور .

ظهرت في بلاد ما بين النهرين أولاً الأختام المسطحة وذلك في مناطق كثيرة ، صنعت من الطمى وكانت تطبع عليها علامة الختم قبل ان يجف . وفى عصر النموذج الثانى ظهرت فى عيلام وسومر أختام أخرى اسطوانية من الحجر أو الصدف أو العجين الصناعي . وكانت تنحت عليها الزخارف المطلوبة . وكشف عن كثيرمن هذه الأختام الأسطوانية في كل مكان حل فيه الساميون في مصر مثلاً ، وحمل في أول أمره صوراً رمزية مثل ما كان يحمل عند العيلاميين . ولما تقدمت الحضارة المصرية غطى بالكتابة . كل ذلك في دور التأسيس الخاص بالحضارة المصرية وما بعدها بقليل ، ولما عرف المصريون البردى تركوا استخدام هذا الختم الأسطواني ، ولكن حينما يدخل الساميون مصر ، يظهر هذا الختم مرة أخرى .

أما مناجل المصريين والسومريين فقد تشابهت فصنعت أسنانها من حجارة صغيرة من الصوان ـ كبت في تجاويف خشبية مقوسة . كذلك وجدت فؤوس نحاسية في عصر ما قبل الاسرات في كل من مصر وعيلام . كذلك يوجد تشابه بين عمارة القبر في كل من الحضارتين في هذه الفترة ، بينما يرى بعض العلماء ومنهم هوميل أن المصريين اقتبسوا حضارتهم من بلاد ما بين النهرين ، وحاولوا أن يُقربوا بين الكتابة المصرية القديمة والكتابة السومرية حقاً ، ان كل كتابة في هاتين الحضارتين قام على نظرية الرمز التصويري للأفكار . ثم هناك نظرية أخرى هل هناك رابطة بين الديانة في كل

---

٢ ـ عبد الحميد احمد زايد : مصر الخالدة (القاهرة ١٩٦٦) ص ٨٨ ، ٨٩

من الحضارتين ، فقد عثر بيير مونتيه P. Montet في بيبلوس على اسطوانة يذكر أن أصلها من منف والى جانبها الاله (حاي تاو) في بلاد نيجا التي تقع في منطقة جبلية عبد فيها ادونيس اله النباتات ، وسمي المصريون اله النبات في الأيام التي كان مركز الملك في تانيس بالدلتا (حاي تاو) كذلك تصور الأغريق ان أدونيس ولد من شجرة ، والمصريون أيضاً تصوروا أن (حاي تاو) أصبح شجرة صنوبر . وهذا التقريب بين أدونيس وبين الشجرة يعد تقريباً طبيعياً في قطر غني بالأشجار ، وأما عند المصريين القدماء فقد شبه الملك (بيبي الأول) نفسه في أحد النقوش الجنازية حينما احتواه تابوته المصنوع من الخشب بالاله (حاي تاو) رب نيجا .

وافترض دي مورجان ـ لا مكان وصول هذه الحضارة الى مصر ـ احتمال غزو الأسيويين وادي النيل في عصور بعيده وقبل بدء العصور التاريخية ، ولم يستطع دي مورجان تحديد مكان أو زمان هذا الغزو . ويحتمل أن هذا الغزو تم بعد أن تمكنت الحضارة في بلاد ـ الرافدين من تأسيس بعض وحداتها الحضارية وكان ذلك عقب ما يسمى في الحضارة السومرية بالنموذج الثاني والذي سبق الاشارة اليه . ولا بد أن ذلك كله حدث قبل الوحدة التاريخية المعروفة في مصر منذ حوالي عام ٣٢٠٠ ق.م.

وعلى هذا ، يوجد تشابه بين آثار عصر ما قبل الاسرات في مصر وعصر الوركاء في العراق القديم ، كذلك بين آثار عصر التأسيس في مصر وعصر جمدة نصر في العراق القديم .

أما عن طريقة الاتصال ، فقد اختلف في أمرها العلماء . فرأى بعضهم أن العراقيين القدامى غزوا مصر واتخذوا طريق سورية ، ورأي البعض أن ذلك قد وقع في الشام العليا . بينما يرى البعض عدم حدوث غزو ، وان ذلك قد اتى عن طريق الاتصال التجاري .

ونقطة أخرى ، حتى لو افترضنا ان الأسيويين غزوا مصر ، فإن هذه العناصر لم تكن من العناصر السامية ، لأن أصحاب حضارة سومر (حيث نشأت حضارة الوركاء وجمدة نصر) عملوا على نشر حضارتهم في آسيا الصغرى بوجه عام . وسوف تنتقل تلك الحضارة عبر البسفور إلى أوربا ، ونجد لها آثاراً من كتابات ورسوم على ختوم قرصية عثر عليها في رومانيا سوف نتحدث عنها بعد قليل .

وانتشرت الحضارات القديمة من الشرق الأدنى القديم ، كما هو واضح في كتب الحضارات القديمة على هذه الصورة أيضاً الى الشرق الأقصى في الهند والصين . ونحن نعلم ان استخدام الحجارة على نطاق واسع في العمارة تم في مصر فيما يسمى بعصر الأهرام أو الدولة القديمة (٢٧٧٨ ـ ٢٤٢٣ ق.م. تقريباً) . والهرم أقدم عمارة هندسية ضخمة من الحجر منذ حوالي ٤٧٥٠ سنة ، وانتشرت الحضارات من الشرق الى طروادة في الشمال وعبرت البحر الأبيض المتوسط الى جزيرة كريت وجزر بحر ايجه واليونان حوالي عام ١٦٠٠ ق.م.

ويعتمد التسلسل التاريخي على طريقتين رئيسيتين : فيحدد علم طبقات الأرض عمر الأشياء ـ والمواقع وذلك بقياس الطبقات التي عثر فيها على تلك الآثار وتقدير الفترة التي تراكمت فيها الطبقات التي كانت تتكون من الحصى والحصباء والأتربة . وبعد ان عرف الانسان الكتابة ، أصبح التأريخ أقرب الى الحقيقة . فقد ترك لنا المصريون

والسومريون والأشوريون سجلات عن الأسرات ترجع الى ما قبل الألف الثالث قبل الميلاد بقليل ، وذلك بملاحظات مواقع النجوم وعلاقاتها ببعض الأحداث . ففي الحضارة المصرية كان ظهور النجم سيريوس SIRIUS نجم الكلب الذي يرى فيه المصريون الآلهه سوبدة ، وهي تقابل سوثيس SOTHIS باليونانية ، أساساً سليماً لتعيين أنسب تاريخ السنة الجديدة وفي الغالب ، انهم لاحظوا أن النيل يبدأ في الارتفاع بسرعة معينة حوالي هذا الوقت نفسه الذي يظهر فيه سيريوس ـ بعد أن ظل لا يرى مدة طويلة ـ في السماء قبيل شروق الشمس . وعلى أية حال فان هذا الأمر الأخير الذي يضعه الفلكيون المحدثون كائما هو الشروق الشمسي لسيريوس ، والذي عرفه المصريون بأنه ارتفاع سوثيس SOTHIS أعتبر يوم العام الجديد الفعلي والذي يجب أن يوافق فيه أول شهر الفيضان (الفصل الأول الذي يسمى باللغة المصرية القديمة آخت) اليوم الأول من التقويم المدني ، ولدينا عن سنسورينوس CENSORINUS ما يشير الى أن الشروق الشمسي ويوم السنة الجديدة توافقا في عام ١٣٩ ميلادية . ومن ثم لدينا ما يشير الى توافقات أخرى افترض أنها تمت في أعوام ٢٧٧٣ ق.م[٣] ، ١٣١٧ ق.م.) وأعطانا انجهام M.F. Ingham[٤] دراسة مفصلة عن طول دورة النجم سوثيس . وختم تلك الدراسة بالجدول التقريبي التالي : والذي يشمل طول أيام السنة ، طول دورة النجم سوثيس ، التاريخ التقريبي : الدورة .

LENGTH OF SOTHIC YEAR (DAYS)	LENGTH OF CYCLE	FROM	To	CYCLE
365.25051	1456	-4226	-2770	1
365.25085	1454	-2770	-1316	2
365.25126	1452	-1316	+136	3
365.25181	1449	+136	+1585	4

وقد ساعدت هذه الطريقة الفلكيين المحدثين تأريخ الأحداث بكل دقة .

ولما استطاع المصريون القدماء تحديد تاريخهم ، استخدم هذا التأريخ في الأقطار التي تاجر معها المصريون القدماء . وعلى هذا ، عندما عرفت صناعة الأواني الحجرية في الألف الثالث قبل الميلاد ، عُثر عليها في مقابر بجزيرة كريت . وهذا بدوره يدعونا الى احتمال ظهور الحضارة المنيوية بكريت حول هذا التاريخ . لكن هذه الطريقة في التأريخ لا تستخدم في معرفة الحضارة في غرب أوربا لأن معطيات الحضارة المصرية أو الايجيه لم يعثر عليها هناك . وعلى ذلك ، فالافتراض المعقول ان العامة من الأمميين كانوا أكثر بداثية من أولئك الذين يستطيعون القراءة . وسلم جدلاً أن الآثار الأوربية بنيت مؤخراً .

3 — A. Gardiner , Egypt of the pharaohs (oxford 1961) p. 65

4 — M.F. Ingham , the length of the sothic Cycle in JEA . vol . 55 1969 p. 36— 40

وعلى ذلك ، فالحجارة الكبيرة الحجم Megalitho والمقابر الحجرية الكبيرة في ايبيريا وغربي فرنسا وبريطانيا وايرلندا واسكندناوه تعتبر تقليداً ركيكاً ومضللاً للعمارة التي عرفناها في الشرق الأدنى القديم . ومهما كان ، فمثلاً البناء الفريد من نوعه في بريطانيا ، وهو غالباً بناء لرصد أفلاك السماء STONEHENGE ادعى البعض في احتمال اقامته تحت إشراف مهندسين . وقد أجمل أحد المتخصصين في دراسة علم ما قبل التاريخ الأوربي هذا الموضوع في العبارة التالية « سطوع البربرية الغربية بواسطة التنوير الشرقي »
.The irradiation of Western barbarism by Eastern enlightnment

قال رونالد شيلير[٥] RONALD SCHILLER ان مسيرة الحضارة هذه المنتظمة والمتابعة منطقية ترتكز في الظاهر على حقيقة لا تُنقض ـ ودرست على انها حقيقة . ومع ذلك ، كما ذكر فعملياً أن جميع الاحتمالات التي اعتُمد عليها خطأ كلها : أماطت الاكتشافات الحديثة والتأريخ العلمي الدقيق اللثام على سبيل المثال ، ان استئناس النباتات والحبوب بدأ بلا ارتباط بغيره من الحرف الأخري أعني مستقلاً في تايلاند THAILAND مثلما ظهر في الشرق الأوسط ، وظهر مؤخراً فقط في بيرو والمكسيك بعد وقت قصير وأن اليابانيين قاموا بصناعة الفخار قبل شعوب الشرق الأدنى . ومن المحتمل أن الناس في رومانيا قاموا باختراع طريقة في الكتابة قبل أن يعرفها السومريون والمصريون . ففي عام ١٩٦١ ، حينما كانت تجري الحفائر في تل من تلال عصر ما قبل التاريخ في تارتاريا TARTARIA كشف فلاسا N. VLASSAL[٦] الذي يعمل بالمتحف التاريخي في كلوج CLUJ عن ثلاث لوحات صغيرة من الطين المحروق ، على أحداها منظر صيد ، وتحمل اللوحتان الأخريان علامات يمكن أن تكون علامات سابقة لما يمكن أن نعتبرها كتابة أولية PROTO WRITING. عثر على هذه اللوحات في بئر ، في أقصى طبقة من قاع البئر ، وهي مماثلة لأقدم خط عرف في بلاد ما بين النهرين في الفترة التي اصطلح على تسميتها بالكتابية .[٧] ٣٥٠٠ ق.م تقريباً . وكذلك بالخط الهيروغليفي[٨] الذي عثر عليه في كنوسس بكريت والمؤرخ بحوالي عام ١٧٠٠ ق.م والظاهر أن اللوحات الخاصة بتارتاريا خاصة بحضارة عرفت في فنسا Vinca بوسط الدانوب ، والتي عادة تؤرخ بمثيلاتها من أقدم طبقتين من حفائر طرواده . والآن ، بعد إعادة النظر في التأريخ بالكربون ١٤ المشع ، تبين أن حضارة Vinca ترجع الى الألف الخامس قبل الميلاد .

ومن الأمور التي تعرض لها رونالد شيلير ، وبلبلت الأفكار أيضاً القول بان المقبرة الحجرية الضخمة في غربي أوربا أقدم في التاريخ بحوالي الفي عام من أهرامات مصر . وان الميكنيين لم يستطيعوا بناء المرصد المعروف تحت اسم Stonehenge في انجلترا طالما أنه كان من الضروري ـ كما يقول رونالد شيلير ـ ان ذلك تم قبل بداية الحضارة الميكينية .

---

5 — Ronald schiller , When Did"civiliwzation" Begin ? in Readers Digest May 1975 p . 120

6 — N. VLassa , "Chronalogy of the Neolithic in Transylvania , in the Light of the Tartaria settlement stratigrophy." in Dacia 7 1963 (pp. 485 — 94 .

٧ ـ عبد الحميد احمد زايد : نظرات عابرة في لغات الشرق الأدنى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثالث ص ٨٣٤ ـ ٧٣٨

8 — cambridge Ancient History new edion part I p. 159

اكتشف في شمال غرب كينيا في فبراير ١٩٧٩[٩] انقاض مبنى غامض يتكون من ١٩ عموداً من البازلت الأسود . وأظهرت الأبحاث الأولية أن هذه الأعمدة تشبه الى حد كبير انقاض المرصد العتيق الذي اكتشف في انجلترا والذي ذكر آنفاً . ويقول مكتشفو هذا الأثر إنه على الرغم من صعوبة فهم طبيعية الاتصال الذي كان قائماً بين انجلترا وكينيا منذ آلاف السنين ، فانه من الواضح أنه كانت توجد منذ أزمان غابرة حضارة ذات علم متقدم في هذه المنطقة من أفريقية .

ان هذه الاكتشافات الحديثة قلبت أوضاع النظرية التقليدية لعصر ما قبل التاريخ ، ولكن ما زالت منطقة الشرق الأوسط الايجيه هي المعترف بها كالمهد الأساسي للفنون الحضارية . ولكن أصبحت لا تمثل احتكاراً أو استثماراً لاكتشافاتها . حقاً وعلى كل حال وصلت الحضارة هناك في وقت متأخر - ويحاول رونالد شنيلير في مقاله هذا ان يشير الى النقوش الحلزونية المشتبكة التي وجدت على جدران معابد في مالطه كانت تعتبر الى وقت قريب تقليداً لما وجد في القصور المينوية . هذا التفكير كما يقول أصبح سابقاً لها ، وهو في هذا الشأن يشير الى أنه اذا كان ثمة انتشار لأفكار أثريه من هذا النوع ، فلم يكن ذلك من الشرق الى الغرب ولكن العكس من الغرب الى الشرق .

وفي الواقع ، كما يقول إيفانس[١٠] J.A.S. EVANS ان الحضارة المنيوية تعتمد في التأريخ على الحضارة المصرية . ولم يحقق بعد الدارسون الكلاسيكيون إمتداد الحضارة الكريتية والميكينية والاطار التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الأوربي ، وتوجد قرابة بين المقابر المبنية من الأحجار الكبيرة الحجم MEGALITHIC في أسبانيا والمقابر الدائرية في سهل مسيريا MESARIA بكريت ، وقد أُرخت بالعهد المينوي الثاني الباكر (٢٥٠٠ - ٢٢٠٠ ق.م تقريباً) وارتبطت معابد جزيرة مالطه ارتباطاً كبيراً بحضارة شرقي البحر المتوسط ، لأن بناة المعابد التاركسية TAR-XIEN في مالطة استخدموا زخارف على هيئة حلزونات متوالية مثل تلك العلاقات التي وجدت في المقابر البثرية بميكيناي . وعلى هذا فقد ثبت الاتصال بين مالطه وحضارة شرقي البحر المتوسط .

وجاء في مجلة نيوزويك[١١] NEWSWEEK تحت عنوان أهرامات من فرنسا PYRAMIDS FROM FRANCE : من النادر أن نرى مادة هي في الواقع سقط المتاع لدرامة كبيرة بعد التطور الرائد في نظرية علم الآثار ، لكن منذ حوالي ثماني سنوات قام أحد الأثريين من الشبان الانجليز بالاعلان عن رأي غريب لمجموعة من الادعاءات اعتبرتها الجمهرة الغالبة من زملائه تطرفاً في الرأي . فقد تحدى كولن رنفرو COLIN RENFREW المحاضر القديم في جامعة شيفلد SHEFFIELD النشأة المعروفة للحضارات القديمة والتي تقول بأن حضارة أوربا الغربية نشأت في حوض البحر المتوسط ، ومنها انتشرت الى أوربا وبريطانيا .

لم يوافق كولن رنفرو على هذا الرأي ، ويقول انه بعد التقدم الحديث في التاريخ بالكربون ١٤ المشع أمكن الوصول الى حقائق دفعته الى افتراض احتمال بدء الحضارة في شمال أوربا قبل ظهورها في الشواطيء المحيطة بحوض

---

٩ - جريدة الاهرام ، عدد ٣٠٦٦٥ (السنة ١٠٥) الأحد ١١ فبراير ١٩٧٩ ، الصفحة ١٤ - ٢٢

10 — J . A .S . Evans , Redating prehistory in Eurpe , in Archaology March 1977 , pp . 76— 85 .

11 — Newsweek, April 1971 P. 50 Science and space.

البحر الأبيض المتوسط بألف سنة أو أكثر ويدعي على سبيل المثال احتمال أن فكرة بناء أهرامات مصر وردت من فرنسا .

وطبقاً للمعايير التي اعتمد عليها رنفرو - كما جاء في هذا المقال - يصبح مرصد STONEHENGE في بريطانيا أقدم من ميكيني MYCENAE والمقابر الضخمة في Britany وايبيريا IBERIA أقدم من الأهرام بالف سنة ، ومن المحتمل أن تكون هذه الآثار هي أول بناء باق قام به الانسان . ويبالغ رنفرو في القول ، فيدعي أن الألواح الصغيرة التي سبق أن تحدثنا عنها والتي كشفت في ترانسلفانيا برومانيا عام ١٩٦١ يحتمل أن تكون هي أول لوحات الكتابة في العالم وقبل الكتابة السومرية والكتابة المصرية القديمة وطبقاً لما ذهبت اليه رنفرو ، يصبح تاريخ ما قبل التاريخ الأوربي ، على الأقل سبعمائة سنة قبل الفين قبل الميلاد .

بقي رأي رنفرو كما هو ، لا سيما وأن المعايير الجديدة للتاريخ بالاشعاع الكربوني ١٤ تتعارض مع التأريخ الأكثر دقة الذي قدر بواسطة حلقات شجر الصنوبر بكلفورنيا (ظهرت بعض العينات من هذه الأشجار وأعطتنا نتائج تشير الى عمر بلغ ثلاث الف سنة أو أكثر) استلزم مراجعة رئيسية للتأريخ بواسطة الاشعاع الكربوني ١٤ . واعتمد رنفرو اعتماداً كلياً على التأريخ بحلقة الشجر ، وانتهى العلماء الى أن التأريخ بكربون ١٤ من عينات أثرية تراوحت نسبة صغرها في التأريخ من ٧٠٠ الى ألف سنة مما هي عليه الآن .

ومنذ حوالي ثلاثين سنة ، وقبل ان يعرف التاريخ بكربون ١٤ ، كان الأثريون يؤرخون مكتشفاتهم بالحضارتين القديمتين للتأريخ المصري وتأريخ بلاد ما بين النهرين ، وكذلك كان في الامكان تأريخ وسط تركيا وكريت اللذين كانا على اتصال تجاري واسع مع هاتين الحضارتين كما كانت كريت أيضاً على صلة بحضارات بحر إيجه الأخرى . ولكن صعب على الأثريين تفسير وتأريخ الحضارات الأوربية وبريطانيا .

واستمر الجدل مدة طويلة ، فهذا لورد راجلان Lord Raglan يذكر أن مصر كانت مركزاً لكل الحضارات الانسانية . كما يؤكد راجلان القول الآتي : « ان البرابرة لا يخترعون شيئاً ولا يكتشفون شيئاً Savages never invent or discover anything» لكن فريقاً من الأثريين الشماليين خصوصاً الألمان والاسكندناويين يعارضون هذا الرأي ويبدأ الجدل منذ عام ١٩٢٠ ، حينما افترض الأثري البريطاني جوردن شيلد GORDON CHILDE نظريته المعروفة تحت اسم « الانتشار المتحول Modified Diffusionism وهي التي ذكر فيها ان الحضارات الأوربية لم تتطور وحدها ، ولكنها اعتمدت على ما وصلها من حوض البحر المتوسط . وافترض جوردن شيلد وجود صلات بين الحضارات الايجية وبداية الحضارة الأوربية حوالي عام ١٥٠٠ ق.م وطبقاً لذلك أرخت الاكتشافات الأوربية وعلى هذا الأساس ، فمقابر أسبانيا الضخمة ، وكذلك البرتغال ، ومؤخراً مقابر فرنسا وشمال أوربا . كل ذلك ، كان نتيجة الحضارة الايجية . وان الكشف عن الادوات النحاسية في البلقان يعني أن صناعة المعدن دخلت أوربا من الأناضول ، وفي النهاية من الشرق الأدنى .

ويقول رنفرو وأنصاره أن نظرية شيلد صحيحة تماماً ، فيما عدا أن الانتشار الآن يظهر في الاتجاه الآخر . ويبدو أن رنفرو يتعشم أن يحدد ما اذا كانت نظرية الانتشار هي التفسير الوحيد لانتشار التقدم الفني . فهو يرى ، على سبيل

المثال ، احتمال أن بعضاً من صناع المعادن الأصليين من الساكسون قاموا بحساب حسبة خاصة بتنقية النحاس في نفس الوقت الذي قام فيه مصري بدور مماثل ، مثلما فعل لافيزدور Lavisdor وبريستلي BRIESTIYعندما قام كل منهما مستقلاً عن الآخر بفصل الأكسوجين في آن واحد .

وفي حديث لرنفرو في الاذاعة البريطانية BBC ذكر ان نيو جرانج اكبر مقبرة كبيرة مشهورة في ايرلندة تؤرخ حاليا قبل عام ٣٠٠٠ ق . م وتؤرخ بعض ممرات المقابر الفرنسية قبل عام ٤٠٠٠ ق . م . وان سيلبوري هيل قديم قدم الاهرامات . . . . ولو انه لا يحتمل انه بدأ في بلادنا (انجلترا) ولكن لسنا في حاجة الى افتراض بشيء من الاعتدال الى ان التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عن تأثيرات خارجية .

واقتنع رنفرو نفسه الى ان اكتشافاته ما زالت تحت مجهر التجارب ، ولكن يميل الى القول بأن المزيد من البحث سوف يدعمها ويقول : انه ليس من الصعوبة بمكان التنبؤ بإمكانية تحقيق هذه النتائج .

تحليل الموقف من جميع الجوانب :

بدأ هذا الانقلاب في النواحي الاثرية ، عندما استطاع العالم الامريكي النووي ويلارد ليبي WIL-LARDF. LIBBY ان يطور التاريخ بالكربون المشع عام ١٩٤٩ حينما أثبت انه الازوت (النيتروجين) الموجود في الهواء ينفجر بالنترونات (عناصر الصفر) التي تنتج بواسطة الاشعاعات الكونية من الفضاء يتحول بعض ذراته الى كربون ١٤ الذي يتحد بالاوكسجين ليتكون منه ثاني اكسيد الكربون في الجو . وتمتص النباتات هذا اثناء عملية التركيب الضوئي للنباتات PHOTOSYNTHESIS وتأكل الحيوانات النباتات ، او ان بعض الحيوانات التي تأكل النباتات ، وعلى هذا فكل الكائنات الحية تحتوي نسبة بسيطة من ذرات كربون ١٤ المشع تنتشر في الجو بالنسبة الى الكربون العادي (كربون ١٢) والاثنان موجودان في الجو ويدخلان في الكائنات الحية عبر تناول الطعام . وحينما يموت نبات او حيوان يتوقف اخذ الكربون المشع ، وما وجد في الانسجة يشرع في الضعف والنقصان لدرجة معينة حتى يتلاشى بالتدريج . وعلى هذا فبواسطة قياس كمية النشاط الاشعاعي او قوة نفوذ الاشعاع التي لازالت باقية يمكن تحديد عمر المادة العضوية الميتة : الخشب ، رفات الموتى ، الحبوب ، شمع النحل الاقمشة ، القرون ، العظم مع فارق بسيط في زيادة او نقص بعض سنوات .

ويقول ليبي LIBBY حينما يموت كائن حي ، ويصبح لا يتشبع بكربونه المشع ، تتفتت المجموعة بدرجة منتظمة وعلى هذا ، وبعد مدة محددة ، قام بتقديرها ليبي بـ ٥٥٦٨ سنة ، يبقى فقط نصف كمية الكربون المشع الاصلية (يقول ايفانس EVANS (١٢) انه صحح تقدير ليبي عن نصف عمر الكربون الى ٥٧٣٠ سنة) وبعد مرتين من انصاف العمر ، لم يبق الا الربع وهكذا الحال الى ٦٠ الف سنة تضعف الكمية حتى يصعب تقدير بقايا الكربون ١٤ المشع وكان ليبي هو اول من حقق امكانية استخدام الكربون المشع في التأريخ وذلك بقياس كربون ١٤ في المواد العضوية ومقارنتها بكمية كربون ١٢ .

---

12 — J.A.S Evans, ibid p. 77.

ومنذ اكثر من ثلاثين سنة ، قبل الكشف عن التأريخ بالكربون المشع كان الاطار الخاص - بالتقويم التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الاوروبي مدعما وقويا . واعتمد الناس على ما كتبه جوردون شيلد (١٣) Gordon Childe عام ١٩٢٥ ، واعيد طبع كتابه ست مرات حتى عام ١٩٥٧ وذكر شيلد في اخر طبعة لكتابه هذا اهمية التأريخ بالكربون المشع . واشار شيلد الى ان كربون ١٤ المشع اعطى الاسبقية للشرق الاوسط على اوربا في الزراعة والمعادن . وكان المبدأ السائد في ذلك الوقت هو ما اصطلح على تسميته بمبدأ الانتشار DIFFUSIONISM كما أشار سفر التكوين الى اسبقية شرقي البحر المتوسط . ويرى الأثري الفرنسي جوزيف (١٤) دشيليت JOSEPH DE-CHELETT الى ان مجموعة المقابر الضخمة في لوس ميلارس LOS MILLARES والكالا ALCALA بأسبانيا ، وفي نيوجرانج NEW GRANGE بايرلندا ومايس هاو MAES HOWE في اسكتلندا نماذج ميكينية مباشرة THOLOI واذا كان كثير من علماء ما قبل التاريخ لا يؤيدون تماما نظرية الأثري الفرنسي جوزيف دشيلت ، الا انه يوجد قلة من العلماء الذين لا يوافقون على رأي تشايلد الذي يقول بان نشأة الفنون في شرقي البحر المتوسط .

واذا ما نظرنا الى ان يكون الشرق هو صاحب السبق ، ففي الامكان بناء التقويم التاريخي ومصر هي مسمار المحور . واذا لم يقبل احد بنظريات الانتشار البعيد والتي تشير الى اندفاع الحضارة من وادي النيل الى مراكز بعيدة حتى وسط امريكا ، فمصر لها تاريخ مدعم بالوثائق العديدة ، ويتكون التقويم المدني المصري من ٣٦٥ يوما ، ولم يضف المصريون يوما في السنة الرابعة لتصحيح تاريخهم كما نفعل الآن لتصحيح السنة الميلادية الحالية ، وقد تبين مما سبق ان اشرنا اليه ان السنة المدنية تنقص كل اربع سنوات اكثر قليلا من يوم . ونتيجة لذلك تتناوب السنة عبر كل الفصول ، فتكمل دورتها تقريبا كل ١٤٦٠ سنة .

ويعتمد التقويم المصري كما سبق ان ذكرنا على بزوغ نجم الكلب DOG STAR أو سيروس الذي يظهر في ١٩ يوليه من كل عام . ولوحظ ان الفيضان يبدأ في هذا التاريخ ومن حسن الحظ ان الكاتب سنسورينوس ذكر ان ظهور نجم الكلب يتفق مع بداية السنة المصرية المدنية في عام ١٣٩م . ومن هذا التاريخ المحدد ، امكن معرفة بداية دورة هذا النجم وعلى هذا الاساس ، امكن تقدير دورات هذا النجم عبر التاريخ المصري القديم : ١٣٢١ ، ٢٧٨١ ، ٤٢٤١ق . م على وجه التقريب . وهذا التأريخ التقريبي ، لأن طول السنة المصرية التي تعتمد على دورة نجم الكلب (يسمى ايضا الشعري اليمانية) تختلف اختلافا بسيطا عن السنة الجريجوارية الحالية (نسبة الى البابا جرينوريوس) وعلى هذا ، فالتاريخ الصحيح يصبح كما يلي : ١٣٦٤ ، ٢٧٧٠ ، ٤٢٢٨ ق . م بالتوالي . ومن هنا استطاع الاثريون المصريون ، وعلى رأسهم العالم الأثري الامريكي جيمس هنري بريستد (١٥) - JAMES HENRY BREASTED معرفة اقدم تاريخ صحيح معروف في العالم . وعلى هذا الاساس اعطت دورة نجم الشعري اليمانية الاثريين المصريين اطارا ثابتا للتاريخ يفتقده غيرهم من الاثريين في الحقول الأخرى .

---

13 — V. Gordon childe, The Dawn of European Civilization (London 1925).

14 — Joseph Dechelette, Manuel d'Archeologie prehistorique celtique et gallo-romaine (paris 1924-31).

15 — J.H. Breasted, History of Egypt (New York 1905).

ولو ان دورة نجم الشعري اليمانية لم يصبح لها الدور الفعال ، انما لازالت لها قيمتها التي يعتمد عليها التاريخ المصري وقد سجلت دورة نجم الشعري اليمانية في السادس عشر من الشهر الثامن من حكم الملك سنوسرة الثالث . ويحتمل ان يكون هذا قد وقع عام ١٨٧٢ ق . م وعلى الاقل بين ١٨٧٦ ، ١٨٦٤ ق . م . ومن هذه النقطة يستطيع المؤرخ ان يضع التاريخ المناسب اما بالزيادة او النقصان في تلك الحدود . وبردية تورين والمحفوظة حاليا بمتحف تورين (١٦) بايطاليا والمؤرخة بعام ١٣٠٠ ق . م تقريبا ، احتفظت باسماء اكثر من ثلثمائة ملك . كذلك ، قدم لنا مانيتون (١٧) في القرن الثالث قبل الميلاد تاريخا للملوك مصر ومن ثم ، فقد كان للاثريين المصريين اطار تأريخي محدد للسنوات اللاحقة لعام ٢٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ فيه ٢٠ سنة ، واذا ما وصلنا الى عام ٣٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ قرنا ، ولكن مع هذا كله فالحقائق عن مصر مؤكدة وصالحة للاستشهاد بها عن الحضارات المجاورة .

وجدير بالذكر ان المظهر الاخير للعمارة في STONEHENGE متصلة بحضارة وسيكسس WESSEX والتي يُظن أنها بدأت في شمال انجلترا حوالي عام ١٥٠٠ق . م ولم يكشف عن مواقع للسكني تابعه لحضارة وسيكسس . ولكن الروابي المستديرة التي تضم المحاربين من وسيكسس ضمت العديد من الوثائق منها فؤوس حجرية تشبه الى حد ما الفؤوس المزدوجة المينوية وبعض الخرز من القاشاني يشبه تماما ذلك الذي يحتمل انه استورد من مصر وخرز من الكهرمان (وهي عبارة عن لوحات صغيرة من الكهرمان مستطيلة مثقوبة عرضيا حتى يمكن وضع خيوط فيها لتستخدم كعقود) يشبه ذلك الذي عثر عليه في المقابر البئرية الميكنية اما فيما يختص بعمارة Stonehenge نفسها فقد ثبت في دراسة اجريت عام ١٩٥٣ ظهور صلات بينها وبين الحضارة الميكينية . كما استطاع في ذلك العام ان يقوم الاثري البريطاني اتكينسون R,J.C. ATKINSON بتصوير بعض المخربشات Graffiti على الحجارة حينما لاحظ عددا من المنحوتات من عصر ما قبل التاريخ تحت هذه المخربشات وكتب في ذلك الوقت قائلا : « اهم هذه المنحوتات في هذا الحجر خنجر بمقبض طرفه الى اسفل واربع رؤوس فؤوس حوافها القاطعة الى اعلى . وبالاضافة الى ذلك ، يوجد عدد آخر من رؤوس فؤوس اقل في القطع » وكانت هذه الخناجر معروفة في اليونان حوالي عام ١٥٠٠ق . م وكما اشار كراوفورد O.G.S. CRauford الناشر البريطاني لمجلة الاثار Journal Antiquity ان النتيجة التي لا يمكن اغفالها ان الميكينيين كانوا موجودين حينما بلغ مرصد Stonehenge شكله الأخير .

واكد التاريخ الأول بالكربون المشع صحة طريقة التقويم التاريخي سابقة الذكر ، ثم في عام ١٩٥٦ وصلت تواريخ اقل مستويات ما قبل الفخار من حفائر جيركو JERICHO بفلسطين والتي سقطت اسوارها ـ حسبما جاء في الكتاب المقدس بنفخات ابواق يوشع JOSHUN وقد بين التأريخ بكربون ١٤ المشع ما قبل الفخار من العصر الحجري الحديث ٦٢٥٠ بزيادة او نقصان ٢٠٠ سنة و٥٨٥٠ بزيادة او نقصان ٢٠٠سنة ق . م ومن قبل ، ظهر تأريخ بالكربون المشع أسبق من ذلك ، حوالي عام ٨٠٠٠ق . م اقامت مجتمعات العصر الحجري الحديث مدينة هناك ، شغلت ما يقرب من ٨ الى ١٠ اكر acre (مقياس انجليزي اصغر من فدان) وكانت محاطة بسور من الحجر . وفي

16 — A. Gardiner, The Royal canon of Turin, oxford 1959.

17 — W.G. Waddell, Manetho, in the soeb series, London 1940.

ذلك الوقت اثار التأريخ بالكربون المشع دهشة كثير من الناس ، وحينما أرخت اسوار دور بختون DURRING-TON بالقرب من مرصد Stonehenge بين عام ٢٦٣٠ ـ ٢٦٢٠ ق . م وهي اكبر henge في انجلترا . وكتب ستوارت بيجوت STUART PIGGOTT استاذ الاثار في جامعة ادنبرة في مجلة الاثار Antiquity التي صدرت عام ١٩٥٩ قائلا (ان هذا التاريخ غير مقبول من الوجهة الاثرية 'This date is archaeologically inacceptable وأعطى رأيه : اذ ان التتابع التاريخي يعتمد على الفخار الذي يظهر مناسبا بأحكام مع اسوار دورنجتون وهو يعطينا تاريخا متأخرا الف سنة على وجه التقريب . ومن هنا ، لا يمكن تجاهل التأريخ بالفخار .

لقد اصبح التأريخ المتفق عليه لعصر ما قبل التاريخ الأوربي حديث جدا ، وأمكن ارجاع تأريخ المستوطنات الزراعية في البلقان الى الوراء ، بدأت الزراعة في اوربا قبل هذا التاريخ ولم يكن احد يظن ذلك . ومن ناحية اخرى ، ظل تأريخ كل من وادي النيل وبلاد ما بين النهرين معقولا ومتفقا عليه . وقد تطورت بعض الحالات الشاذة ، دفعت العلماء الى التشكك في تقديرات ليبي LIBBY وان محتويات الكربون المشع في الجو تبقى مستمرة منذ عصور ما قبل التأريخ : وهذا التقدير هو الذي بني ليبي على اساسه طريقته في التاريخ : وأول هذه الحالات الشاذة ، تلك التي تحدث عنها العالم الألماني دي فريس H.I.De VRIES والذي أشار اليها عام ١٩٥٨ فمن بين دراساته الأخرى ، لاحظ ان الخشب المؤرخ باحكام من القرن السابع عشر بعد الميلاد بلغ مستواه في الكربون المشع حوالي ٢٪ اعلى مما كان ـ منتظرا وبالاضافة الى ذلك ، يظهر نقص ثابت في كربون ١٤ في الألف لعصر ما قبل الميلاد بينما تعطينا مخلفات الحضارة المصرية القديمة من العصر السابق لـ ٢٠٠٠ ق . م كمية نسبيا كبيرة من كربون ١٤ وتشع تاريخا احدث من التاريخ المماثل لها عن طريق التقويم الفلكي .

لقد اضحى تصور ليبي غير صحيح . اذ اثرت عدة عوامل على مستوى كربون ١٤ . وابسط هذه العوامل ، سير الشمس ، فالدورة السنوية الحادية عشرة لكلف الشمس Sunspot هي احسن العناصر الواضحة للنشاط الشمسي ، فحينما تقل كلف الشمس ، يزداد كربون ١٤ . ولكن الدورة السنوية الحادية عشرة ظاهرة طبيعية حديثة . فقد توقف تماما النشاط الشمسي في الفترة بين عام ١٦٤٥ و١٧١٥ واطلق على هذه الفترة بالانجليزية Maunder Mnimum نسبة الى الفلكي البريطاني موندر E.W.MAUNDER الذي عرفها منذ اكثر من ٨٢ سنة مضت . وهذه الفترة تتفق مع فترة المستويات العليا للكربون المشع . وبمعنى آخر ، الارتباط بين الكربون المشع وطول الجاذبية المغناطيسية للأرض . وتنتج الأرض احزمة مغناطيسية تمتد الى مسافة تتراوح بين ١٤٠ الف و٥٠ الف ميل . وأي ضعف يحدث في هذه الاحزمة يقلل من قوتها بسبب مقاومته للاشعة الكونية ، وفي مثل تلك الاوقات تدخل نترونات بمستوى اعلى في جو الأرض ويتكون كربون مشع آخر . وتبين ان التأريخ بالكربون المشع اثار مشاكل اكثر تعقيدا من ذلك الذي حققه ليبي ، ومن هنا ، عمل علم الاشجار Dendrochronology على انقاذ الموقف .

وفي الواقع ، ان الأسس التي بني عليها علم الاشجار بسيطة فحينما تأخذ شجرة في النمو ، تكون فقط الحلقة الخارجية النامية متوازنة مع الجو ، كما يكون عمر محتوى الكربون المشع في الحلقة الثانية من الداخل سنة ، وتستمر الحال على هذا المنوال حتى وسط الشجرة وعلى هذا تستطيع اي شجرة معمرة ان تسجل تقلبات كربون ١٤ عبر قرون

عدة . وان الاشجار الأولى التي استخدمت في جمع هذه المعلومات كانت Grant Sequaras « وهي أشجار قديمة وضخمة وجدت في كلفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية ولكن في العشر سنوات الأخيرة تمكن العلماء من تحقيق ما يكمن في شجر الأرز ـ Pinvs Aristata الذي ينمو في المرتفعات المعروفة تحت اسم White Mountains في شرقي وسط كالفورنيا ، على ارتفاعات تتراوح من ٩ الاف قدم الى ١١ الف قدم . وعمرت بعض هذه الاشجار اكثر من ٤ ألاف سنة وحتى بعد ان ماتت هذه الاشجار فان خشبها الحالك السواد قاوم التحلل . واخرجت حلقاتها النامية اشعاعات كربونية عظيمة متباينة وامكن تصحيح التأريخ بالكربون المشع بمعاونة الخرائط التي توضح تدرج الرسوم البيانية المرتكز على هذه المعلومات . وعلى هذا ، فلدينا تواريخ رمز لها بالحرفين bc وهي تعني التواريخ الغير صحيحة لما هو قبل ميلاد المسيح ، والرمز BCوهي تعني التواريخ الصحيحة او التي اعتمدت على التقويم التاريخي.، والرمز bp وهي تعني التواريخ الغير صحيحة التي اعتمدت على الكربون المشع قبل الآن ، مثل تلك التي اخذت عام ١٩٥٠ ، والرمز BP وهي تعني التواريخ الصحيحة . واعتمدت هذه الطريقة على الافتراض الذي سجلته تقلبات الكربون المشع من شجر الصنوبر . ويمكن تطبيقه في جميع انحاء العالم . وهذا الافتراض نفسه لا يمكن اعتباره فوق الشبهة تماما . وان الحقيقة التي وضحت من شجر الصنوبر سوف تتحد مع حقيقة اخرى من شجر البلوط الموجود في مستنقع ايرلندي . وكذلك من البلوط المتحجر من سهل الدانوب ومجاري الانهار القديمة لنهر الرين ونهر وسر بالمانيا . فهل اخذت عينات من شجر معمر في افريقيا واسيا حتى يمكن اضافتها لتلك النتائج ؟

وليس من شك انه سوف توجد مراجعة في المستقبل على الكربون المشع ايضا من الفنيين الجدد ، خصوصا من الاثريين الذين يعتمدون في التأريخ على المغناطيسية الأرضية او ما نسميهم « الأثريون المغناطيسيون » - Archaeo Magnetic وكذلك الذين يعتمدون على التأريخ بالحرارة المضيئة ، والذين يمكن تسميتهم باصحاب الحرارة المضيئة Ther moluminescent ويعتمد التأريخ الأول على التغييرات المغناطيسية في الأرض ويعتمد الثاني على القياس الذي انبعث من الضوء المرئي لقطعة من الفخار حرقت وسحقت وسخنت ، والأقدم في Artifact (شكل مبسط من الفن البدائي) هي التي سوف تصدر ضوءا اكبر .

والنتيجة المباشرة هي امكان التوفيق بين القياس بالتأريخ بالكربون المشع عبر علم الأشجار وبين التقويم التاريخي للدولة القديمة في تاريخ مصر القديمة ، ولو انه في السنوات التي تلت عام ٢٠٠٠ق . م تقل اسباب القناعة . ويقول هيوج مك كرل Hugh Mc Kerrell الذي يعمل بالمتحف الوطني للآثار ـ باسكتلندا National Museum of Antiquities of Scotland. ان التاريخ الذي قيس بكربون ١٤ من مصر خاضع لتحليل ثابت ، مشيرا في ذلك الى بحث نوقش في ادنبرة عام ١٩٧٤ عن التأريخ بالكربون المشع في ازمنة قام باختيارها من الألف الثاني قبل الميلاد قائلا « عدم تكافؤ اجماعي بالمنحنى الخاص بحلقة الشجرة Total incompatibility with the tree-ring curve ومهما كان الوضع ، فقد اتفقت التواريخ بين عام ٣١٠٠ ، ٢٣٠٠ق . م .

وعلى كل ، كانت النتائج عن عصر ما قبل التاريخ في الحضارة الأوروبية معظمها درامي . فقد وضح من التأريخ

بالكربون المشع ان التقويم المسلم به عن جيل مضى حديث جدا ، والان دفعت التواريخ المتدرجة Cabbrated dates التقويم الى الوراء . وتم الأعتقاد الان كما يقول ايفانس (١٨) في مقاله السابق ذكره الى ان اول مظهر للبناء في مرصد stonehenge معاصر للاسرة الثالثة المصرية ، حينما تم بناء اول هرم وهو الهرم المدرج للملك زوسر ، وكذلك للاسرة الثانية السومرية ، وهي الفترة التي اقيمت فيها القبور الملكية والتي كشفها ليونارد ولي Leonard Woolley ويقول ايضا ، إنه لابد ان نؤرخ المعابد الفريدة في جزيرة مالطة والخاصة بعصر Cgantijaوعصر Tarpien من الألف الثالث قبل الميلاد . وان المالطيين من عصر ما قبل التاريخ اقاموا هذه المنشآت التي لابد انه كان لها هدف ديني ، قد بدءوا البناء قبل اقامة اهرامات مصر ، وقبل قصور كريت بمدة طويلة .

ويقول ايضا ، لابد ان نقدر ان المقابر الضخمة الأوروبية اقيمت منذ مدة اسبق من تلك التي قدرت لها . وقد كتب كلين دانيل Clyn Daniel في ملحق نشرته مجموعة penguinتحت عنوان : Megalithic Builders of Western Europe (Harmon dsworth 1954) قائلا : بعد الحقيقة الأولى الخاصة بالكربون المشع ، والان وبعد نتائج القياس التدريجي تبين ان بناة المقابر الكبيرة Megalithic builders بدءوا العمل فيها في الألف الخامس قبل الميلاد، واستخدم النحاس في البلقان بمدة سابقة لما كان يتصوره الكثير من الناس ، وانه اصبح من غير الممكن الاعتقاد بان صناعة المعادن انتقلت من اسيا الى اروبا . ويقول : اما فيما يختص بما عثر عليه في انجلترا واسكتلندا ، فما ذهب اليه بعض الناس من احتمال وجود صلة بين حضارة وسيكسس Wessex ومصر فهو ضرب من الخيال . وذهب البعض الى القول باحتمال ان صناعة المعادن هذه تمت محليا . وتعرضت فكرة انتشار الحضارة من شرقي البحر المتوسط الى صدمة من التواريخ بالكربون المشع الغير متدرجة uncabibrated radiocarbon dates والان انهارت هذه النظرية تماما . وعلى هذا لا نستطيع (كما يقول كلين) اعتبار شرقي البحر المتوسط مهد التقنية الأوروبية ، اذا صح ان انسان ما قبل التاريخ الذي يقيم في غربي اوربا اقام منشآته الضخمة قبل انسان شرقي البحر المتوسط .[١٩]

أن الحقائق الجديدة لابد انها تؤدي الى نظريات جديدة . فاذا كان العصر الحجري ـ الحديث والعصر البرونزي لم يقتبسا من الشرق كما يفكر مؤرخو عصر ما قبل التاريخ السابقين فلابد ان هذا قديم محليا . ويحتمل ان الاثريين قديما تأثروا بالصعوبات الفنية التي أحاطت بناء المنشآت الضخمة the henge وممرات الكهوف في اوروبا . استطاع انسان ما قبل التاريخ ان يتغلب على هذه الصعوبات دون ان يستعير الفن من اي مكان آخر .

والسؤال الأن : كيف استطاع المجتمع ان يقوم ببناء تلك المنشآت في اوروبا ؟ قام كولين رنفرو السابق الاشارة اليه في بداية هذا البحث بنشر كتاب عن الكربون المشع . وليس من شك ان ما نشره رنفرو محاولة ذكية لامتصاص التأريخ المتدرج بأسلوب جديد . فقد فكر في وجود مجتمع كبير نظم في ممالك Chiefdoms حيث قامت كل مملكة chiefdom ببناء منشآتها بالتنافس مع المجموعات الأخرى . وهو نموذج لذلك الذي نراه في ايسترايلاند Easter Island في العصور التاريخية وفي غياب حقيقة اخرى ، اذ من الواجب على الباحث الذي يرغب في فهم المجتمع الكبير

18 — J.A.S. Evans, ibid p. 82.

19 — Colin Renfrew, Before Civilization : The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe (London 1973).

فهيا طيبا عليه ان ينظر في الآثار المماثلة في الحضارات الأخرى التي ظهرت فيها منشآت معمارية مشابهة لها وموثقة بطريقة ادق خصوصا تلك التي ظهرت في مراكز الحضارات في شرقي البحر المتوسط .

ومن خلال تلك الدراسة ، يبدو واضحا ان انسان ذلك العصر الذي اقام هذه المنشآت الضخمة megalithic man كان لديه سفسطة محكمة اكبر مما يتصوره الانسان . فقد نشر الفلكي الأميركي جيرالد هوكنز Gerald Hawkins مقالا ، ومؤخرا اصبح كتابا (٢٠) اعلن فيه ان Stonehenge بنيت لتكون مرصدا في عصر ما قبل التاريخ . وتشير النظرية الى الوسائل ، لكن علماء ما قبل التاريخ لن يتحمسوا لهذه الفكرة ولم يوافق اتكنسون (٢١) R.J.C. Atkinson على ما جاء في كتاب هوكنز في استعراض للكتاب في مجلة Antiquity تحت عنوان moonshine on Stonehenge .

وفي اثناء ذلك الجدل ، كان الكسندر ثوم (٢٢) Alexander Thom جامعة ادنبرة Edinburgh يقوم بفحص الآثار الضخمة ونشر اول دراساته عام ١٩٦٧ وقد بنيت على مسح شامل لثلاثمائة موقع بواسطة مقياس الابعاد وشريط Theodolite and tape وظهر له دراسة ثانية نشرت عام ١٩٧١ عن المراصد القمرية الكبيرة . ثم اتجه الكسندر من بريطانيا إلى فرنسا وفي عدة مقالات نشرت في مجلة تاريخ الفلك Journal of the History of Astronomy اراد اثبات ان كارنك Carnac Menhirs كانت ايضا مراصد قمرية بنيت بمجهود ضخم لايضاح الخسوف .

الخلاصـــة :

وسواء كانت هذه النظريات الخاصة دقيقة او غير دقيقة ، فإن الصورة الخاصة بعصر ما قبل التاريخ الأوروبي تغيرت تغيرا جوهريا . وقبل ان يترك الباحث فكرة انتشار الحضارات من مكان الى آخر ، لابد ان نشير الى ان حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماما . ومع ذلك لازال تشابه خرز الكهرمان الذي عثر عليه في المقابر البثرية الميكينية بالخرز الذي عثر عليه في مقابر وسيكسس Wessex يشير الى وجود بعض الترابط بين الحضارتين ، وان الخرز الصغير المصنوع من القاشاني من بريطانيا والذي دفع رائد الاثار البريطاني ايفانس SIR ARTHUR EVANS القول بأنها مصرية الأصل ، يحتمل انها صناعة محلية ، ولكن تركيبها الكيمائي لازال يظهر عليه انه يشبه كثيرا الصناعة المصرية . وليس من الضروري ان تكون قد وصلت بريطانيا على ظهر سفينة ميكينية . فما زال يوجد اكثر من بصيص ضئيل من التفكير في النظرية الخيالية التي تذكر ان المهندس المعماري في الحقبة الأخيرة للعمارة في (Stonehenge III) Stonehenge كان ميكينيا . والآن ، تبين ان التأريخ بالكربون المشع المتدرج Calibrated radiocorbon يعطينا تاريخ Stonehenge III ٢١٠٠ ـ ١٩٠٠ ق . م ولابد من ترك هذه النظرية الآن . وعلى اية حال ، فان الاتصال التجاري والثقافي بين شرقي البحر المتوسط وعصر ما قبل التاريخ لابد ان يوضع في الحسبان .

---

20 — Gerald Hawkins stonehenge Decoded, London 1966.

21 — R.J.C. Atkinson, stonehenge (Harmondsworth) 1960.

٢٢ ـ وقد أوضح الكسندر ثوم في الكتابين ان انسان عصر ما قبل التاريخ في اوربا استطاع معرفة الفلك والرياضيات اكثر مما يتصوره الانسان .

Alexander Thom, Megalithic sites in Britain (Oxford 1967), Megalithic lunar observatories.

وفي نفس الوقت ، من المستحسن ان نضع حدودا للتاريخ بالكربون المشع :

أولا : ان علماء ما قبل التاريخ لهم اتجاه عند التحدث عن قانون انكسارات الاشعة التي تصاحب تأريخ الكربون ١٤ كحدود مطلقة . وفي الحقيقة ان تاريخا معينا مثلا اشير اليه ١٣٠٠ ـ + ٥٠ يعبر فقط عن ٩٥٪ من فرصة وقوعه بين عام ١٢٠٠ و ١٤٠٠ق.م .

ثانيا : ان التاريخ فقط لازال مقبولا مثل العينة التي اقتبس منها ، فسوف يؤرخ الفحم البلدي الذي عثر عليه في اطلال موقع حرق من الوقت الذي قطعت فيه الشجرة وليس من تاريخ ما حدث من حريق في المنطقة . بالاضافة الى ذلك ، فلابد ان الحلقة الخارجية للشجرة في توازن تام مع جو الاشعاع الكربوني الخاص بالسنة التي قطعت فيها الشجرة . وعلى هذا فمن المرجح الاتجاه نحو التواريخ المتقدمة التي بنيت على طريقة التأريخ بالكربون المشع . واخيرا لم تتضح بعد تاريخ تقلبات كربون ١٤ الجوية . ومن حسن الحظ اننا اصبحنا لا نعتمد فقط على الكربون المشع . ففي المستقبل سوف يساعدنا التأريخ بالحرارة المضيئة THERMOLUMINESCENT الى مراجعة الطبقات التي يوجد فيها فخار ، وبدأ الان فقط فهم القوة الكافية في الفنون المغناطيسية الاثرية ARCHAEOMAGNE-TIC Techniques ومن المستحسن ، ان نرجيء الحكم على هذه الامور حاليا .

ثالثا : ان التأريخ بالقياس التدريجي للكربون المشع غير نظرتنا القديمة لعصر ماقبل التاريخ ، فهل نستطيع القول طبقا لما جاء من أبحاث في هذا الشأن ان مهد الحضارة لم يكن الشرق الأدنى القديم ، في الواقع ، ان كل من يفكر في البحث عن مهد آخر للحضارة ليحل محل المهد القديم لابد ان يضع في الاعتبار عدة أمور قبل أن يقرر ما اذا كان هذا الاتجاه صحيحا أم لا ، وما عثر عليه في رومانيا وسبق التحدث عنه لا يمكن الاعتماد عليه كليا . والذي يمكن تصوره حدث في عصر ما قبل التاريخ انه كان يوجد فترات انقطاع في كل حضارة من الحضارات حتى ان أيا منها توقف عن اتصاله بالآخر . فهل نستطيع أن نقبل كل ما يتصوره البعض وان نلغي ما هو موجود على خرائطنا من مؤشرات تشير الى اتجاه من وادي النيل والرافدين الى اوربا اعتمادا على تلك الدراسات التي مازالت في طور التجربة .

رابعا : ربما يتهمنا البعض من المؤيدين لتلك الدراسات أننا نتعصب لشرقنا الخالد . انما مازالت جمهرة كبيرة من علماء التاريخ القديم والآثار من الأوربيين والامريكيين وغيرهم من المثقفين ينظرون الى منطقتنا نظرة اعجاب وتفوق وتميز عن غيرها من المناطق ان حضارات شرقي البحر المتوسط القديمة حضارات قوية التأريخ الذي اعتمد على تقويمات تاريخية بنيت على النظر في أفلاك السماء . كما أن مداون التاريخ في أي من مراكز الحضارة في الشرق القديم مثل مدونه تورينو وقوائم الملوك في حضارة الرافدين لا يمكن التشكك فيها . كذلك ما سجله الحكام في سومر واكد واشور وبابل ومصر وبلاد الحيثيين وكريت من أخبار في حولياتهم ووثائقهم لا يرقى اليها الشك . الى جانب الوثائق الزاخرة في كل هذه الحضارات والاستمرارية التي اتصفت بها رغم مرور المحن وفترات الانقطاع الا انه كلما مر اليأس على أي من تلك الحضارات يقوم اصحابها منها بعافية وتعود الحضارة الى سيرتها وتلتحم . لقد تنوعت الوثائق في حضارات الشرق الأدنى القديم . في النواحي الاجتماعية والفنية والعسكرية والسياسية والأدبية حتى اصبحت خالدة مع الزمن .

خامسا : لقد بهرت المنشآت الضخمة في الشرق الأدنى القديم أعين الكتاب اليونان فجعلوا منها عجائب الدنيا السبع[٢٣] Les Sept Merveilles du Monde .

١ ـ قبر موسل Tombeau de Mausole في هاليكرانس Halicarnasse بآسيا الصغرى .

٢ ـ هرم خوفو بالجيزة .

٣ ـ فنار الاسكندرية .

٤ ـ تمثال ضخم بجزيرة رودس .

٥ ـ الحدائق المعلقة لسمارميس ببابل .

٦ ـ تمثال جوبيتر JUPITER في اوليبا OLYMPIE .

٧ ـ معبد الالهة ديانا DIANE في ايفس EPHESE على شاطىء بحر ايجه في ايونيا .

وقد هدمت جميع هذه المنشآت ماعدا هرم خوفو ليصبح دليلا على قوة الهندسة المعمارية في مصر القديمة . هذا البناء الذي بهر علماء الغرب وكتبوا عنه الكثير من المؤلفات . وحاول الكثير من المعجبين بهذا الاثر ان يعمل بعض الاحصائيات ، فذكر احدهم انه لو امكن تقطيع حجارة الهرم (بلغت تقريبا ٢,٥٠٠,٠٠٠ مترا مكعبا) الى قطع صغيرة لبلغ طولها ثلثي طول قطر الكرة الأرضية .

سادسا : ان الكشف عن ثلاث لوحات في تارتاريا برومانيا والمحفوظة حاليا بمتحف كلوج كما سبق الاشارة الى ذلك . وعلى اثنين منها كتابة تشبه ما خلفه السومريون ، واحتمال تأريخ مخلفات المنطقة بالكربون المشع ١٤ بالألف الخامس قبل الميلاد ، دفع بعض المفكرين أمثال رونالد شيلر الى افتراض احتمال أن يكون مركز الكتابة الانسانية الاولى وسط الدانوب .

ان الكشف عن هذين الأثرين الصغيرين لا يمكن حتى لو صح التأريخ بالكربون المشع ١٤ بعد هذا الذي رأيناه من التشكك في نتائج الكربون المشع ١٤ اعتبار حوض الدانوب الأوسط مركز اشعاع للغات العالم . هذا ، وقد قمت من قبل بدراسة موضوع العلاقات بين لغات الشرق الأدنى القديم واصل لغات العالم[٢٤] .

صنف علماء اللغات الانسانية اللغات جميعها الى ثلاثة صنوف :

١ ـ اللغات العازلة ISOLANTES او الغير متصرفة MONOSYLLABIQUES

٢ ـ اللغات اللاصقة أو الوصيلة AGGLUTINANTES OU SYNTHETIQUES

٣ ـ اللغات المتصرفة أو التحليلية FLEXIONNELLES OU ANALYTIQUES

وثبت ان العزل واللصق وجد في جميع لغات الانسانية .

---

23 — NOUVEAU Petit Larousse illuastre publie sous la direction de Claude Auge et paul Auge Paris 1949 p. 1538.

٢٤ ـ عبد الحميد احمد زايد : نظرات عابرة في العلاقات بين لغات الشرق الادنى القديم ، مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلد الثاني ـ العدد الثالث ص ٧٨٥ الى ص ٨٦٢ . المجلد الثاني ـ العدد الرابع من ١٠٩٧ الى ص ١١٦٦ .

كما قسم ماكس مولر اللغات الانسانية الى ثلاث فصائل : اللغات الهندية الاوربية ، اللغات الحامية السامية ، اللغات الطورانية .

وأشرت الى انتشار اللغة وأسبابه ، مع مراعاة ان لغة الكتابة في تطورها تسلك طريقا خاصا غير لغة المحادثة كما أن اللغة الفصحى تختلف باختلاف فنون الأدب والعلوم . كذلك اللهجات .

وليس في وسع أي عالم من علماء اللغة أو التاريخ أن يحدد الساعة التي ولدت فيها اية لغة من اللغات . وعلى رأس من نادى بوجود شبه بين السامية والهندية الاوربية هرمان مولر H.MOLLER وقد نادى بوجود اسرة لغوية واحدة .

لقد كان شرقنا الخالد مهدا للحضارات كلها ومن بينها اللغات . فقد ظهر في مصر القديمة وفي جنوب بلاد ما بين النهرين في الألف الرابع قبل الميلاد الكتابة عن اثار من حجر وطين وظهرت تصويرية . وانتشرت الكتابة التصويرية Ideogrophique والذي أمكن تحديد علاماتها وانتشرت في اسيا من عيلام الى كابادوس ، ومن ارمينيا الى مصر وعرفتها كل الشعوب ولابد انها عبرت البسفور فوصلت الى وسط الدانوب حيث تلك اللوحات التي كشف عنها في تارتاريا . وكانت تتكون من رسوم حقيقية أو تصويرية تمثل روح الاشياء (انظر شكل ١٧ في المقال المذكور) واحيانا كان يرسم الكاتب رؤوس الحيوانات للدلالة عليها (انظر شكل ١٨ ـ مثل ذلك الذي كان يحدث في نصوص الاهرام في الحضارة المصرية القديمة) واستخدام الكتاب السومريون بعض العلاقات المركبة : فمثلا بيضة بجوارها طائر تدل على الانتاج والوضع (شكل ٢٠) . ثم حدث ان تطورت العلامات المصورة هذه (وجدير بالذكر ان الهيروغليفية المصرية لم تتطور فيها علاماتها المصورة حتى آخر الحضارة المصرية اما الهيراطية والديموطية فهما خطان آخران في الحضارة المصرية) ثم تطورت العلامات التصويرية في الكتابة السومرية الى خطوط مسمارية طولية ومستعرضة ومائلة (مثل ذلك الذي نلاحظه على اللوحات الرومانية) وهكذا اصبحت الكتابة المسمارية هي لغة الاشوريين والبابليين .

وعرفت اوغاريت على الساحل السوري خمسة نماذج كتابية كانت تستخدم للتعبير عن ثماني لغات مختلفة هي : السومرية ، الاكادية ، البابلية ، الحورية ، الحيثية ، الاوغاريتية ، والمصرية والحيثية الهيروغليفية : كما عثر في اوغاريت على اول أبجدية عرفت في العالم مكتوبة بالخط المسماري على رقم فخاري محفوظ حاليا بالمتحف الوطني بدمشق (شكل ٦) واشتق العبري القديم من الفينيقي وكذلك العبري الحديث المسمى بالعبري المربع وتحدث الفينيقيون في المستعمرات الفينيقية حتى شمال افريقية بالفينيقية .

واعتقد ان جميع اللغات التي تحدثها الانسان منذ العصور السحيقة حتى الان اشتقت من اصل واحد ، ثم طرأ اختلاف على تلك اللغات منذ القدم ، منذ أن عرف الانسان الكتابة على الرقم الطيني في العراق القديم فاستخدم اداة تشبه الاسفين ونقش على الحجر في مصر القديمة ، أو كتب بالمداد على ورق البردي في مصر أو فينيقية .

وأخيرا ، ما علاقة اللغات السامية باللغة المصرية القديمة ؟ ليس من شك في وجود تشابه كبير . كما ان حضارة وادي النيل سارت في وقت واحد مع حضارة بلاد الرافدين منذ الألف الرابعة قبل الميلاد .

لقد انتهيت من دراستي لأصل لغات العالم ، الى ان الشرق الأدنى القديم كان مهدا للغات التي انتشرت في العالم

والأدلة على ذلك كثيرة كما هو واضح في البحث الذي أشرت اليه . وان اللغة الكنعانية الفينيقية ، وقد ورثت أبجديتها من الكتابات السينائية الهيروغليفية كانت حلقة الوصل بين اللغات الحديثة . العربية والاوربية .

سابعا : ومهما قيل عن تعطيل فكرة انتشار الحضارة من الشرق الى الغرب ، وتبرير انتشارها من الغرب الى الشرق . أو أن المقابر الضخمة أو المنشآت المعمارية في غرب اوربا وانجلترا ابنية نشأت تلقائيا دون الاعتماد على حضارة الشرق فهو ضرب من الخيال ثم ما الذي قدمته اوربا حضاريا للشرق في عصوره القديمة حتى يمكننا اعتبار غربي اوربا مهدا للحضارات أو وسط الدانوب . ان زاقورات بلاد مابين النهرين واهرامات مصر ومعابدها ومقابرها وفنونها وادابها والطب المصري القديم وشريعة حمورابي والأبجدية الكنعانية والأساطير السومرية والأكدية والمصرية والحيثية كل هذه الينابيع التي لازال جزء كبير منها في باطن شرقي البحر المتوسط فاضت على اوربا وانارت لها طريق المعرفة . ولازالت حضارات شرقي البحر المتوسط تبهر عيون المثقفين واهل العلم في جميع انحاء العالم . وما المعارض التي عرضت فيها نماذج من الحضارة المصرية وحضارة بلاد الرافدين ودور التحف العالمية التي تحتفظ بالكثير من تراث شرقي البحر المتوسط وتزاحم المشاهدين والمعجبين لأكبر دليل على أصالة حضارة الشرق الأدنى القديم .

العلاقة بين الحضارة القديمة في الشرق والأمريكتين

ان نظرية جوردن شيلد GORDON CHILDE المعروفة تحت اسم الانتشار المتحول Modified Diffusionism والتي سبق ان تحدثنا عنها حينما ناقشنا انتقال الحضارات من شرق البحر المتوسط الى غرب اوروبا ، ومحاولة كولن رنفرو Colin Renfrew امكانية حدوث انتقال بين الحضارات القديمة من الغرب الى الشرق وليس العكس . وهو في هذا يؤكد فكرة الانتشار الحضاري بوجه عام . الى جانب ما افترضه من قيام الحضارة تلقائيا في كل بيئة دون الاعتماد على الأخرى وهو يقول « لسنا في حاجة الى افتراض بشيء من الاعتدال الى ان التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عبر تأثيرات خارجية » .

وسبق ان ذكرت في نهاية حديثي عن فكرة اعادة كتابة ما قبل التاريخ الاوربي ان حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماما ، ولكن هل نستطيع ان نقبل كل ما يتصوره البعض وان نلغي ما هو موجود على خرائطنا من مؤشرات تشير الى اتجاه من وادي النيل والرافدين الى اوربا اعتمادا على تلك الدراسات التي ما زالت في طور التجربة .

حينما حدثنا كل من شارون وتوماس ميكرن[٢٥] SHARONS. and THOMAS W. MCKERN عن كيفية قيام الحضارة في الامريكتين ، اعتمدا على نظرية تطور الحضارة وانتشارها . وان الحضارات التي قامت في الامريكتين لابد انها وصلت عن طريق اصحاب الحضارات القديمة التي قامت في الشرق : الشرق الأوسط ، مصر ، والهند والصين . ويعتقد كل من الكاتبين بوجود صلات بين شعوب العالم الجديد القدامى وشعوب العالم القديم .

25 — Sharons and Thomas W. Mckern, in Mankind Magazine, 11 (April, 1970), 59-68, 85, pageant of World Cultures paul Thomas Walty Lippincott, 1971 (446-452).

حينما قام أحد المغامرين من الاوربيين في مايو ١٩٧٠ وهو ثور هيرداهل THOR HEYERDAHL بقاربه المصنوع من البردي والذي كان يزن حوالي ١٥ طنا برحلة عبر المحيط الاطلنطي لفت نظر المهتمين بالدراسات عن اصل سكان العالم الجديد . واعتقد بعض العلماء في امكانية قيام رحلات بين العالم الجديد والقديم . وحاول هيرداهل ان يثبت امكانية قيام المصريين القدماء بغزو أعالي البحار منذ عام ٣٠٠٠ق.م وانهم وصلوا الى امريكا بآلاف من سنين قبل كولومب COLUMBUS وكان لهم اثر في تطوير حضارتي جواتيمالا GUATEMALA وبيرو PERU .

حاول هيرداهل القيام بقاربه البالغ من الطول حوالي ٥٠ قدما ، وعلى الهيئة التي اتخذها الفراعنة من قبل في صناعة السفن كما هو مصور على جدران المقابر المصرية ، وكان معه ٦ من البحارة . حاولوا القيام من مياه شواطىء مراكش التي قام بالقرب منها كولومب مستعينين بالرياح والتيارات الموجودة عبر الاطلنطي ليصلوا الى شبه جزيرة يوكاتان Yucatan حيث كان يقيم المايا Maya ولم يوفق هير داهل في الوصول الى هدفه بالطريقة التي يحتمل ان المصرين القدماء قاموا بها .

قام هير داهل بعبور المحيط الهادىء منذ حوالي ٣٠ سنة قبل رحلته عبر الاطلنطي على رمث من خشب خفيف يسمى kon-tiki ليثبت ان الوصول الى الامريكتين عن طريق البحر تم قبل رحلة كولومب . ولم يقتنع احد حتى الآن بتفسير معقول عن كيفية قيام حضارات قبول وصول كولومب .

نعود الى السؤال التقليدي وهو : هل قيام الحضارات القديمة في الامريكتين كان له صلة بالحضارات القديمة في العالم القديم ؟ ام ان هذه الحضارات نشأت في عُزلة ، او انها كانت على اتصال باقوام مجهولين ؟

يرفض علماء الانثروبولجيا قيام شعوب ماقبل التاريخ بالاتصال عن طريق البحر بالامريكتين ولماذا قامت الحضارات في وسط وجنوب الامريكتين ، وكان اساسها ذراعيا ؟ ان الانسان حيوان مبدع ، ميال الى الاختراع ليسد حاجياته ، فما تم الكشف عنه في احدى نصفي الكرة الأرضية في عصر ماقبل التاريخ ، في امكانه اختراعه مستقلا عن النصف الآخر ليؤدي به نفس الاحتياجات في مثل هذه الظروف وكانت هذه الأدوات خاصة بممارسة صيد الحيوان البري والمائي أو الرعي أو الزراعة فهي تشمل الفؤوس والشظايا والنصال ورؤوس السهام والمكاشط والسكاكين والمناجل وكانت موادها متوفرة في الطبيعة فهي اما من الحجارة أو العظام أو العاج أو الخشب أو النحاس وهذا الرأي هو ماسبق أن أشرنا اليه حينما كتب دي مورجان « ان هذه الأفكار القديمة كانت افكارا تلقائية عند تلك الجماعات البدائية ، دفعت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم وانها توجد في أي مكان » .

وحينما يتقدم ركب الحضارة في الشرق ، نجد تشابها بين الكثير من عناصر حضارات الشرق في مصر القديمة مثل عبادة الشمس ، والخط الهيروغليفي والتحنيط والوصفات الطبية . أما عن أهرامات المكسيك فهي أقرب الى الزاقورات التي كشف عنها في حضارة العراق القديمة منها الى اهرامات مصر . كيف وصلت تلك الأفكار ؟ وهل نستطيع أن نقول انها أفكار محلية ؟ اذا جاز هذا في ادوات عصر ماقبل التاريخ وانها تلقائية لانها ادوات لا يحتاج الانسان

فيها الى الكثير من المهارة والتفكير . أما ونحن أمام عقيدة وفنون فيها تشابه كبير من تلك التي وجدت في الشرق فهذا يستوجب منا التفكير في ضرورة وجود صلات حضارية .

ان اولئك الذين يرفضون وجود رحلات سابقة لرحلة كولومب وكذلك الذين يؤيدونها نقول لهم انه لا نشك كثيرا في ان المدخل الأول الى الامريكتين لم يكن عن طريق السفر على الأقدام عبر برزخ بيرنج Bering من حدود سيبيريا والاسكا في رحلة رعاة حيوانات تلك المنطقة في هذه العصور البعيدة في القدم مثل الماموث Mammoth والوعول والثيران الامريكية طويلة الشعر قصيرة الأرجل . نزلوا الى الامريكتين قبل معرفتهم استخدام المعدن ولم يكن عندهم ميل الى الزراعة . لم يكن هدفهم البحث عن اراض جديدة . ولكن في تجوالهم يحاولون الابتعاد عن كتل الجليد الكبيرة . كان طريق برزخ بيرنج سهل المنال ، وحتى يومنا هذا لا تبعد شواطىء سيبريا والاسكا بما لا يزيد عن ٥٦ ميلا وفي فترة الهجرات الاولى ، والتي تمت تقريبا منذ حوالي ٣٨ قرنا قبل الميلاد ، فقد قللت المساحات الثلجية الكثير من مستويات البحر . واتصلت القارتان غالبا بجسر من الارض يتراوح عرضه بين ٥٠٠ الى ألف ميل . وكان ممرا سهلا على الصيادين الأوائل الذين كانوا يتعقبون حيوانات الصيد الثلجية البطيئة الحركة . ويستطيع الانسان في أيام شمسية مشرقة ان يرى شواطىء سيبيريا من الاسكا .

لابد ان الكثير من تلك الجماعات التي قامت بهذه الرحلة ماتت إثناء الرحلة خصوصا كبار السن الذين لم يتحملوا وعثاء السفر فوق الثلج . وبعض هؤلاء جاء على نهري يوكن Yukon ومكينزي MCKENZIE واقام بعضهم حيث يقيم الامريكيون الان في الجنوب الغربي ، وبعضهم أتجه نحو الشرق وبعضهم وصل الى المكسيك وامريكا الجنوبية وبعضهم وصل الى نهاية الأرض TIERRA DEL FUEGO .

وحينما وصل الاسبان الى امريكا الشمالية في القرن الخامس عشر لم يكن بها واحد من المسمى « امريكي اصلي AMERINDIAN » والملاحظ ان بين هؤلاء ملامح مغولية : عيون سوداء شعر اسود ناعم ، وجنات بارزة . وكانت أجسامهم نحيلة ، قصيرو القامة ، ومن النادر ان كان لهم لحى ، كثيرو شعر الجسد أكثر من الاوربيين .

هؤلاء هم أسلاف الاوائل من الامريكيين ـ عبارة عن مجموعات مختلفة لا توجد بينها قرابه ، فشلت في المساهمة في التطور الحضاري في العالم القديم . وكان بامريكا الشمالية أكثر من خمسين لغة حينما وصل الاوربيون الى امريكا ، الى جانب عدد لا يحصى من اللهجات المحلية .

ومارس بعض القبائل الزراعة المحدودة ، على ان الهنود قلما مارسوا استئناس الحيوان والفت بعض الجماعات استئناس الديك المتوحش ، ولم يكن ذلك من أجل لحمه ولكن من أجل ريشه ، وكذلك الكلب مثلما كان في العالم القديم وهو عمل عالمي . وقد تصدى الأسبان للوحشية وللافلاس الحضاري الذي كان ممثلا في امريكا الشمالية ، واستمر ذلك عشرات من سنين ، واعتبروا الهنود في مرتبة أحط من البشر .

وواجه الغزاة الاسبان في امريكا الوسطى والجنوبية شعوبا وضح فيها السفسطة ولتعطش الغزاة الذين طغوا على امريكا الوسطى في اثر اكتشاف كولومب للذهب ، كان العالم الجديد حقا ارض العجائب . فوجدت مراكز شاسعة

للاحتفالات الدينية بها اهرامات ومعابد وافنية واسعة اشرفت عليها سلطات قوية ، وقامت بتنفيذها مجموعات ضخمة من العمال . وهنا زرعت مساحات شاسعة من الأراضي كانت صحراء جرداء وذلك بعد ادخال وسائل الري الحديثة والطرق المعبدة والجسور المعلقة . وان المنشآت الاثرية والاهرامات المتناسقة تجاوزت في حجمها ورونقها الواضح المنشآت الاوربية المعاصرة . وفي امريكا الوسطى شعوب ابتكرت تقويما أكثر دقة من غيرها ، وطريقة للترقيم افضل من ترقيم اليونان ، شعوب ادركت الفرق بين النجوم والكواكب ، وتنبأوا بدقة اوقات كسوف الشمس . وفي كل مكان نجد حقيقة واضحة عن معلومات لا مثيل لها في الرياضيات ، في العمارة والفلك والهندسة .

ويعتقد اليوم أن قدماء شعوب ما بين الامريكتين جاءوا على ارمات من بولينزيا POLYNESIA أو ميكرونيزيا MICRONESIA وعدد كبير من علماء الانثربولجيا (يميل الى مناقشة امكانية الاتصالات عن طريق الباسفيك من العصور التي سبقت رحلة كولومب) لم تكن جزر الباسفيك مسكونة في الفترة المتقدمة من اقامة الامريكتين في امريكا الوسطى ولكن مؤخرا . وعليه فلا يمكن أن نعتبر سكان هذه الجزر استطاعوا ان يشكلوا المجموعة الأولى من سكان امريكا .

وحدثنا شارون وثوماس ميكرن في مقالهما السابق ان العلمانيين حاولوا البحث عن المدن الضائعة في نواة امريكا NUCLEAR AMERICA ففي عام ١٨٨٢ قام احد المحامين وهو اجناتوس دونلي IGNATUS DONNELLY من فلادلفيا بمحاولة نشر كتاب تحت عنوان ATLANTIS, THE ANTEDILUVIAN WORLD تصور فيه ان المايا MAYAS والازتك AZTECS والهنود الاخرين في العالم الجديد جاءوا من مستعمرات من القارة الغارقة العجيبة ولكن هذه معلومات اسطورية . على ان الكتاب ظل تحت الطبع حتى اليوم . ومن الغريب ان نظرية وجود قارة في المحيط الاطلنطي هي من النظريات الأكثر شمولا . ولكن لا توجد حقيقة تؤيدها . ويقول الجيولوجيون انه لا توجد قارة في المحيط الاطلنطي ، على الأقل ليس في الستة ملايين سنة الأخيرة .

ويشير جيمس شير شوارد[٢٦] JAMES CHURCHWARD الى احتمال نشأة الانسان في المحيط الباسفيكي في جزيرة مو MU الاسطورية . ويحدثنا شير شوارد عن الكشف عن لوحات مقدسة في التبت والهند وعن قارة كبيرة فقدت كان بها أكثر من ٦٤ مليون نسمة ويدعى أن هؤلاء هم الذين استعمروا العالم ، مبتدئين بامريكا الوسطى . وان « مو » كانت لها حضارة عمرها خمسين ألف سنة ضاعت منذ اثني عشر ألف سنة كما يقول في « اعصار من النار والماء VORTEX OF FIRE AND WATER » وكل ما قاله هذا المؤلف ضرب من الخيال .

كذلك ، النظريات التي حاول اصحابها افتراض وجود صلة بين النواة الاولى لامريكا NUCLEAR AMERICA وجماعة الحيثيين Hittites والاتروسكان ETRUS CANS والعشر قبائل المفقودة من اسرائيل واسطول الاسكندر الذي فقد ، كل هذا ايضا ضرب من الخيال . ويقول كل من شارون وثوماس ميكرن ان الرأي الاكثر ثبوتا ، الاعتقاد بأن مجموعات كبيرة نقلت من مصر الى العالم الجديد . ويقولان ان اليوت سميث ELLIOTT SMITH استشهد في ذلك بالعثور على الذهب فيما بين الامريكتين ، ونظر سميث الى الذهب كرمز

26 — The Americas, Early History, Odyssey : the Peopling of the New World, p. 449.

للشمس التي عبدت في مصر وبيرو . ويقول انه حينما كان يوجد الذهب ، لم يتقاعس المصريون عن الذهاب بعيداً للحصول عليه . ويتفق الباحثون حاليا على عدم تمكن جماعات من البشر باعداد كبيرة عبر البحار قبل رحلة كولومب . كما لا يمكن تأييد الرأي القائل بامكانية هجرات عبر المحيط لنقل شعوب ومواد غذائية لتموينهم .

ولكن ما هي نظرة العلم والعلماء في الاتصالات العرضية من العالم القديم مثل الرياح التي تدفع بعض السفن في البحار الشديدة والزوابع ، أو فرصة واحد من مليون من المكتشفين أو المغامرين للحصول على الذهب من أمكنة بعيدة ، والعبيد أو الأرض البكر . أن المعلومات في العالم الجديد عن الرياضيات والهندسة والفلك استلزم تطورا مر بمراحل طويلة ، ولابد ان هذا اقتضى ورود حضارات في فجر تاريخ العالم الجديد . واذا صح ان المستعمرين من أراض بعيدة وصلوا الى الامريكتين في سفن ولم يكونوا باعداد كبيرة ولكن في رحلات متفرقة بقوارب غريبة . هل معنى هذا اننا لا ننتظر أن نجد تفوقا على الحضارات الامريكية الوحيدة ، كذلك لمسات متفرقة ولكن واضحة من مخلفات العالم القديم .

شاهد كورتس CORTES ـ كما يقول شارون ـ في المكسيك قلنسوات منحنية ولها نتوءات بعضها شبيه في شكله بما كان موجودا عند الاغريق في عهد الاسكندر الأكبر . هل نستطيع القول بان هذا جاء عن طريق الصدفة أو أن هذا للاسطول المفقود أو أن هؤلاء الرجال ذوي القلانس عبروا المحيط للرسو على شاطىء المكسيك ؟ .

وفي جواتيمالا GUATEMALA حيث مارس كبار الكهنة بجوار البئر المقدس طقوس التضحية البشرية ، شاهد الاسبان التعميد ، الاعتراف ، الكفاره ، وطقوس مفزعة اخرى . هل مر احد من المسيحيين الى هذا المكان قبل كولومب ؟

وفي شولوله CHOLULA بالمكسيك بقايا اهرامات تشبه الزاقورات في حضارة العراق القديمة . وبعض الأثريين شبهها باهرامات مصر ولكنها هي في الواقع أقرب الى الزاقورة منها الى الهرم . وفي الواقع ان الزاقورة والبناء الموجود حاليا بالمكسيك عبارة عن اهرامات ناقصة ويتكون كل واحد منها من قاعدة لمعبد مزوده بسلم خارجي يصعد اليه الانسان حتى القمة .

تشابهت فكرة الهرم أو الزاقورة في شولوله مع ماجاء في الكتاب المقدس حينما حدث الطوفان : اذ جاء في الاصحاح الحادي عشر من سفر التكوين (٣) « وقال بعضهم لبعض هلم نصنع لِبْنا ونشويه شيا . فكان لهم اللبن مكان الحجر وكان لهم الحُمَرُ مكان الطين . وقالوا هلم نبن لانفسنا مدينة وبرجا رأسه بالسماء . . . ٥ فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما » كذلك جاء في القرآن الكريم في قصة فرعون ، موسى سورة غافر اية (٣٦) « وقال فرعون ياهامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب (٣٧) اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون الا في تباب » ، فهل اقام اكسلهوا XELHUA في شولوله برجا مرتفعا كان يتصور ان يصل به الى السماء . تماما مثلما جاء في الكتب المقدسة . لكن في شولوله ذكر انه حينما فرغ من البناء أضرم الالهة النار في الهرم . وتوزعت لغة الشعب ، كما حدث بعد طوفان نوح : في الاصحاح الحادي عشر ايضا « وقال الرب هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم » .

ان زاقورات ما بين الامريكتين ليست مقابر كما انها لا تشبه اهرامات مصر من الناحية الهندسية . فاهرامات مصر مقابر ، بينما زاقورات المكسيك وجواتيمالا تمثل معابد ولم تستخدم كـمـقـابـر .

لكن هذه النظرية الأخيرة كادت تتحطم عام ١٩٤٩ حينما تم الكشف عن هرم في بالنقا PALENQUE(٢٧) في اقليم المايا MAYA . وعثر فيه على حجرة تحت الارض خاصة بالدفن ويصل اليها الانسان عن طريق ممرات خادعة مثلما فعل المصريون القدماء في تضليل لصوص المقابر . وخصصت حجرة الدفن هذه لرفات الكاهن الأكبر او لرئيس من الرؤ ساء ، لأن القبو كان يضم أجمل أنواع من الحجارة الكريمة من اليشم Gade والذهب .

وبالاضافة الى ذلك ، زودت الجثة بالخواتم ، والأساور وصدرية من الخرز ، وفوق وجهه قناع من اليشم على الطريقة الفينقية وبجوار الجثة دمية صغيرة من اليشم غالبا انها تمثل كينش اهو KINICH AHAU اله الشمس عند المايا وللدمية لحية . وعادة نجد عند المغول دمية ماويه MAYAN لكن الوجوه التي لها لحى وأنوف محدبة معروفة أكثر في العالم القديم عنها في الحديث .

والتابوت نفسه من حجر واحد وغطاؤه على هيئة انسان وهو يشبه التوابيت الفينيقية التي اقتبست من التوابيت المصرية . وفي الحجرة المجاورة لحجرة الدفن ، عثر على بقايا رفات ستة اشخاص ، هي غالبا تمثل التضحية البشرية بالخدم من أجل هذا السيد الذي دفن ليصاحبوه في رحلته الآخرة . وهذا عرف عند بعض الشعوب في الشرق الأدنى ، ولكن لم يمارسه المصريون الا في حالة واحدة فقط وجدت في مخلفات الأسرة الاولى ، في مقبرة مريت نيث . اما الحالة الثانية ، فوجدناها في كرمة بالسودان ، اذ دفن حعبي جفاي من كبار موظفي الملك سنوسرة الأول ، على الطريقة النوبية فضحى بالخدم حين دفنه ولكن لم يكن ذلك مألوفا في مصر الفرعونية .

واذا صح هذا الذي حدث من وجود تضحيات بشرية تصاحب كبار رجال الدين او الرؤ ساء وان هذا وصل الى ما بين الامريكتين . وان هذا الاله الملتحي الذي وجد في بالنقا في الدمية الملتحية ايضا يحتمل انه وصل الى ما بين الامريكتين من الخارج . وتدلنا أساطير الازتك AZTEC على وجود اله له لحية يقدم المعرفة لزواره . هذا هو الاله الابيض المعروف تحت اسم قوتز اكواتل QUETZALCOATL وهو يشبه الثعبان المجنح وقد تكـرر وجوده وجدير بالذكر ان الثعبان المجنح عرف في الديانة المصرية القديمة . وكان موطن هذا الاله مدينة تولا TULA كما انه يشبه الآلهة المغولية اذا تجاوزنا ما نعرفه عن الأنف كما نعرف أن ملوك مصر القدماء وآلهتهم بدلا من ان يمثلوا حليقي اللحى ، قاموا بحلق اللحية الطبيعية ووضعوا لحى مستعارة . واختلفت لحى الآلهة عن لحى الملوك . وكذلك قام الحكام في وسط امريكا بمثل ذلك . كذلك ، كان لكبار موظفي الدولة في مصر الفرعونية لحى اصطناعية أصغر من لحى الآلهة والملوك . من هم هؤلاء الملتحون الذين قاموا بالتضحية ؟ ومن الغريب ، ان لهم سحنة زنجية في فترة لم يظهر فيها بعد الزنوج في امريكا .

---

27 — Kurt Mendelssohn, The Riddle of the Pyramids (New York 1974) fig. 34, p. 176.

عثر الأثريون في ترس زابوتيس TRES ZAPOTES بناحية فيراكورس VERACRUZ بامريكا الوسطى على رؤ وس تماثيل ضخمة من كتلة واحدة من الحجر ارتفاعها حوالى ٦ أقدام ومحيطها اكثر من ١٨ قدما ، وتزن اكثر من ١٠ أطنان . كما عثر على نماذج اخرى تشبهها في لفنتا(٢٨) La Vanta وقد قطعت من منطقة تبعد عن ترس زابوتيس بحوالى عشرة اميال في جبال توكستلا Tuxtla في زمن لم تعرف فيه العجلات . كذلك الحال في نقل الحجارة الضخمة التي بنيت بها أهرامات مصرف الدولة القديمة ، خصوصا تلك التي كان يؤ تى بها من اسوان من حجر الجرانيت والتي غطيت بها حجرة الدمن في الهرم الاكبر للملك خوفو من الالف الثالث قبل الميلاد وكانت تزين ما يقرب من اربعين طنا ، نقلت من اسوان الى هضبة الجيزة ، ثم رفعت الى حيث هي الآن في بناء الهرم وهكذا ، أيضا لم تكن العجلات معروفة في مصر القديمة في ذلك الوقت الذي بنيت فيه الاهرامات المصرية .

لكن السحنة الزنجية واضحة . فقد كشف في مونت البان Monte Alban بناحية اوكساكا Oaxaca على كتلة كبيرة منحوتة استخدمت في البناء تمثل راقصين بأنوف فطسى وشفاه غليظة ووجوه مستديرة .

واذا لم يكن هناك زنوج عبيد دخلوا العالم الجديد قبل كولومب ، فمن اين اتى هذا الجنس وليس لدى سكان القارة السوداء وسيلة من وسائل النقل عبر المحيط يستطيعون استخدامها للوصول الى العالم الجديد هل من الممكن ان نتصور وصول احد الارمات نتيجة هبوب اعصار اعصار اتجه الى شاطىء امريكا الوسطى . اعتقد هذا التصور بعيد الاحتمال لأن المسافة بين افريقية والامريكتين طويلة والتيارات في المحيط الاطلسي كثيرة ولا بد على من يعبر هذا المحيط ان يكون على علم تام بهذه التيارات وان يزود بالماء العذب والتموينات الكافية لهذه الرحلة .

كما يتساءل الاثريون ايضا عن وجود وحدة زخرفية متكررة وهي اللوتس أنتشرت في الهند وامريكا الوسطى . كذلك رؤ وس المغازل spindle whorid التي عثر عليها في فلسطين ومصر لا يمكن تمييزها عن تلك التي وجدت في المكسيك وبيرو . ووجد في بيرو أنوالا للنسيج عرضية ورأسية تشبه تلك التي عثر عليها في مصر ومصور نماذج منها على مقابر بني حسن من الدولة الوسطى حوالى ١٩٠٠ ق . م .

عديدة هي تلك الاشياء التي عثر عليها في العالم الجديد وتشبه الى حد كبير تلك التي وجدت في مراكز الحضارات بجنوب شرقي آسيا . فالاله شاك مول Chac-Mool الذي عرف في المراكز التولية Toltec sites عرف في الهند وجنوب شرقي آسيا من الايام الاولى لبوذا كذلك الاجراس النحاسية في البئر المقدس من شيشن اتزا Chichen Itza ويوكاتان Yucatan شبيهة بتلك التي عثر عليها في جنوب شرقي آسيا .

والشيء العجيب في هذه المكتشفات العثور في كمبوديا على المدينة الخيالية انجكور فات Angkor vat وهي الاكثر شبها بمدن المايا من اى شيء عثر عليه في العالم القديم وكذلك الاجراس النحاسية الكثيرة العدد التي وجدت في العالمين القديم والجديد .

---

28 — Gordon R. Willey, An Introduction to American Archaeology, Volume one, North and Middle America 1966. New Jersey P.98.Figure 3-22

مثل هذه الاختراعات ، سوف يقضى عليها وتصبح باردة وثقيلة الفهم لأن الأشياء المزدوجة تفقد بهجتها ورونقها حينما توضع في قوائم لا حصر لها من لمسات حضارية . ومع ذلك فان الازدواج في الفنون يثير سحرا مدعما .

ونجد مثل هذا الازدواج ليس فقط في مختلف فنون التعدين ـ الطلاء ، اللحام بالنار والصهر ، واللحام بالقصدير وطرق النحاس والذهب والفضة والبلاتين والرصاص ـ عرف كل ذلك في العالم الجديد منذ مئات السنين قبل كولومب وكذلك نضع في تلك القائمة الطريقة المعروفة بصناعة التماثيل بواسطة الصب او ما يسمى بالفرنسية Cire perdue وبالانجليزية Lost Waxالشمع المفقود : اذ يقوم الصانع بتجهيز ما يريد ان يشكله بالطين ، ويضع فوقه مسحوقا من الفحم الخشبي ، ويضع فوقه شمعا ، ثم يضع فوق الجميع طينا ، تاركا في القاعدة فتحه يخرج منها الشمع حينما ينصهر الشمع . ويقوم العامل بصب الذهب من الفتحة نفسها أو أى معدن ليحل محل الشمع . وحينها يستقر المعدن ويبرد يكسر الغطاء الخارجي تاركا قالبا يمكن استخدامه بعد ذلك . كما يترك لنا نموذجا من التمثال الذي رغب عمل نماذج منه . وأقدم من قام بصب المعادن اولا المصريون القدماء والفينقيون والحيثيون وجميع شعوب الشرق الأدنى القديم وكذلك التوليتون Toltecs والانكا Nncasويعتبر سكان بيرو Peruهم المثل الفريد في العالم الجديد لاستخدام المياه في الري العادي وري الأراضي المتدرجة مثلما هو موجود في بعض مناطق بلاد ما بين النهرين ووادي النيل . واستخدمت الجماعات السابقة للانكا في بيرو مجاري المياه فوق القناطر والقنوات في الزراعة كما ان عمليات قطع الحجارة من المحاجر والبناء تشبه كثيرا ما سلكه المصريون القدماء . ووجدت بهذه الامبراطورية طرق معبدة تتخللها على مسافات متباعدة استراحات وأمكنة للمبيت وامتدت طرق الانكا الى مسافات كبيرة ، بلغت احيانا ثلاثة آلاف من الاميال وسط جبال الانذر Andes الشديدة الارتفاع والاودية العميقة وبها جسور معلقة ، استخدمت فيها حبال من الالياف والشعر عبر هُوَّات واسعة .

تعتبر بيرو بلد المتناقضات . فكان للانكا وروادهم تقويم محكم على أجسام فلكية . ووسائلهم في ذلك لم تكن معقدة .

اعتمد الانكا في التراسل والتسجيلات على نظام مركب من حبال معقدة او ما يسمى Quipos فمثلت العشرات بخيط . وتداخل الحبال الملونة يشير الى الاحداث الهامة . والهانكوس والشارس Hankos and CHaaras عبارة عن حبال خاصة خيط بها لآلىء وأصداف أو احجار كريمة ، استخدمت في مسك الدفاتر لكل من الدائن والمدين وكتب الانكا الهيروغليفية .

عديدة هي الملامح في بيرو المؤرخة من العهود السابقة للانكا والتي تشير الى التأثيرات الشرقية وخصوصا النصوص والعلامات التي وجدت على الفخار والمنحوتات والمعادن وقلة من الباحثين هم الذين يقرون وجود صلات بين عشرات من كلمات في اللهجات البيروية ولغات الصين واليابان . ولكن التشابه يظهر انه سطحى ومن السهولة بمكان نقده .

كذلك كان الطب الذي يمارسه البيرويون القدماء يعتبر في زمانهم متقدما تقدما كبيرا فمهروا في الجراحة ، وعالجوا الكسور بعناية ، وعرفوا الكثير من الطرق المختلفة بالبنج وقاموا بعمليات التربنة Trephination كل

ذلك ، عرف في القرن الرابع قبل الميلاد لكن عرف هذا كله في العالم القديم قبل ذلك التاريخ خصوصـا في مصر القديمة .

ولوحظ في كل من مصر وبيرو في المومياث التي وجدت ، ان كلا من المخ والاحشاء ينظف ويحفظ بانواع معينة من الاعشاب والطيب . وحفظت الاحشاء في المومياث في مصر الفرعونية في أوان اصطلح على تسميتها Canopic Jars [٢٩] وتلف الجثة في كل من مصر وبيرو بعد أن تجف في اقمشة من نسيج الكتان . وعثر في بيرو على مومياث محفوظة نتيجة التحنيط ، ولو ان التحنيط الذي مارسه البيرويون ليس مثل جودة التحنيط المصري القديم لكن لا زالت توجد حتى اليوم جثث بجماجمها شعر ، وكثير من هذا الشعر احمر اللون ، ووجود هذا الشعر الاحمر اللون ، وكذلك وجود أقنعة ذهبية خاصة بالموتى كما هو الحال في مصر القديمة ، كل هذا من الامور التي لازالت تحتاج الى تفسير .

خاتمـــة

بعد الذي قدمنا من نماذج عن وجود بعض ملامح حضارية في الامريكتين تشبه تلك التي وجدت في الشرق القديم ، الا ان هذه النماذج لا تدفعنا الى قبول مبدأ انتشار الحضارة الى الامريكتين في هذه العهود البعيدة في القدم والتي كانت وسائل النقل فيها محدودة . ويميل جمهرة المتخصصين الى ضرورة وجود حقائق شاملة جامعة اكثر من تلك التي كشفت حتى نتمكن من اعطاء رأى اخير في هذا الشأن لان المقارنات التي سبق ان تحدثنا عنها هى مقارنات لحالات فرديه . وعلى ذلك فيجب البحث عن المزيد من الحقائق الثابتة .

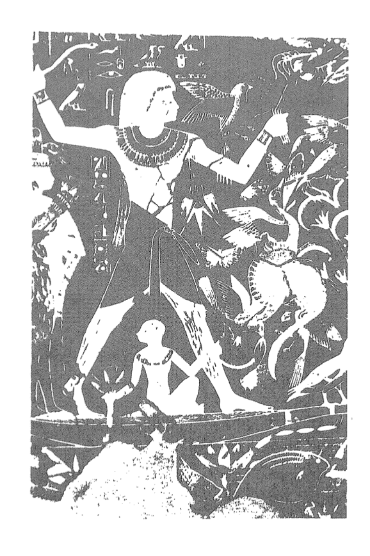
ومن الغريب ان الباحثين لاحظوا وجود نباتات مزروعة في العالمين القديم والجديد . لا بد ان الرحالة القدماء حملوا معهم مواد تموينية ، كانت حبوبها بمثابة القنطرة التي تسد الفـراغ المختص بنباتـات كل من العـالمين القـديم والجديد . لكن القوائم التي قدموها لم يأت فيها ذكر القطن والقرع العسلي والبطاطا وجميع هذه النباتات عرفت في العالمين قبل مجيء كولومب فما هو موقف البحث العلمي امام هذه الاشياء التي وجدت في العالمين .

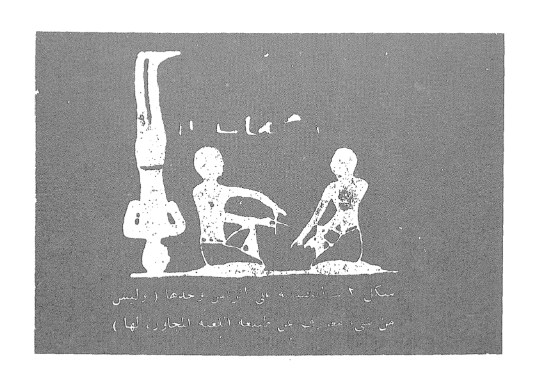
ما زالت نظرية الاتصال عبر برزخ بيرنج لها وجاهتها . فليس من شك ان قدماء سكان امريكا جاءوا اليها عن هذا الطريق ، فسكن الاسلاف منهم امريكا الشمالية واندفعوا الى الجنوب ليقيمـوا في امريكـا الوسـطى (ما بـين الامريكتين) والظاهر انهم اتحدوا مع غرباء جاءوا عبر البحار . وعلى هذا تتحطم المعـارضة التقليـدية لهـذا الرأى والخاصة بالاتصال البحري السابق لرحلة كولومب . غير أننا لا يمكن تجاهل هذه المطابقات العظيمة في العالم الجديد . ولكن في الامكان ان نتصور ان الرحلات عبر المحيطات ولو أنها صعبة غير انها محتملة في شكلها الطبيعي من جانب اناس احبوا البحر في فجر التاريخ .

* * *

---

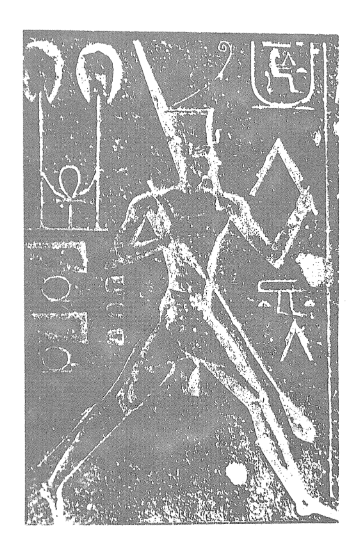
29 — George Posener, Dictionnaire de la civilisation egyptienne paris 1959, pp. 40-42.

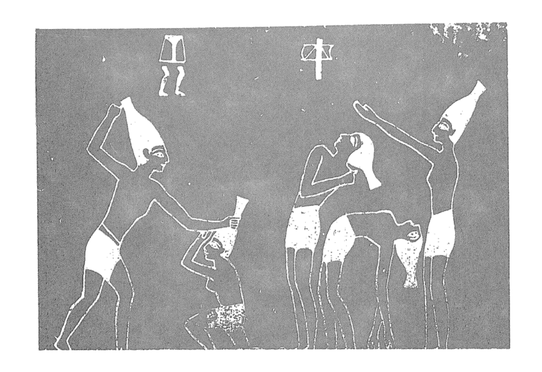


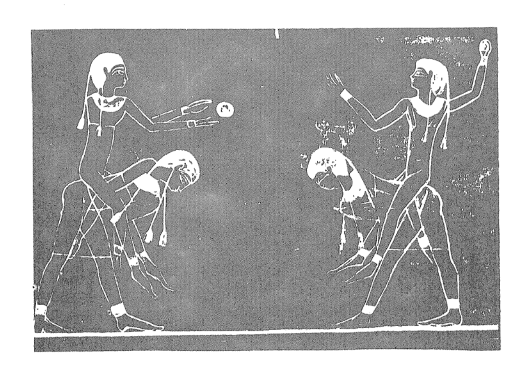


شكل ٢ ـ الانتصاب على الرأس وحدها (وليس من شيء معروف عن طبيعة اللعبة المجاورة لها)



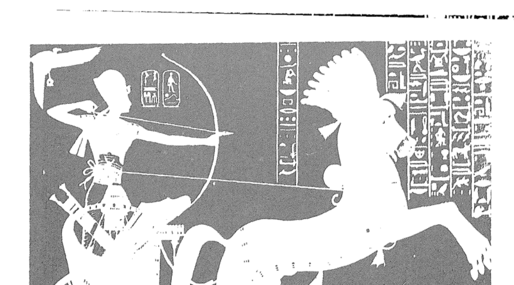




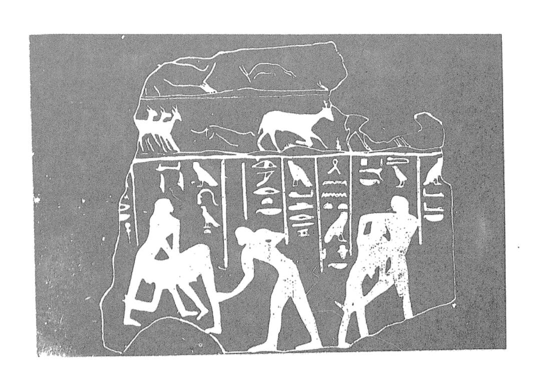


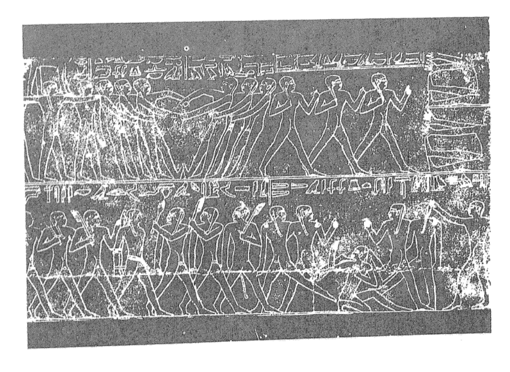




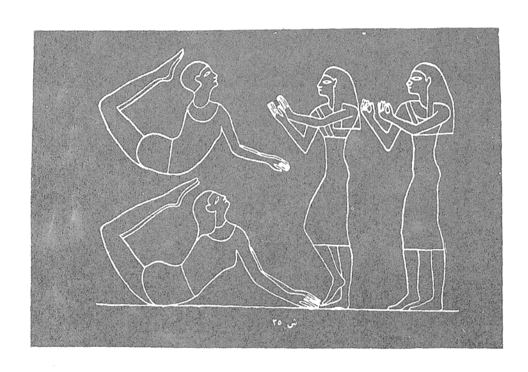




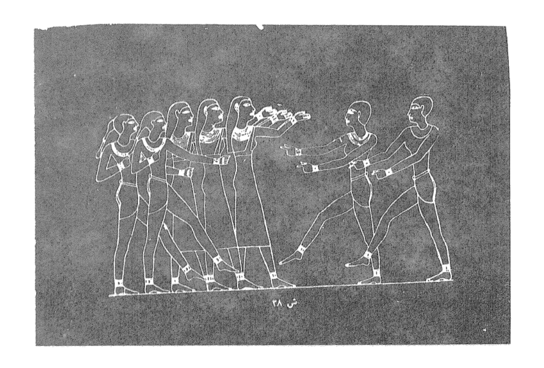




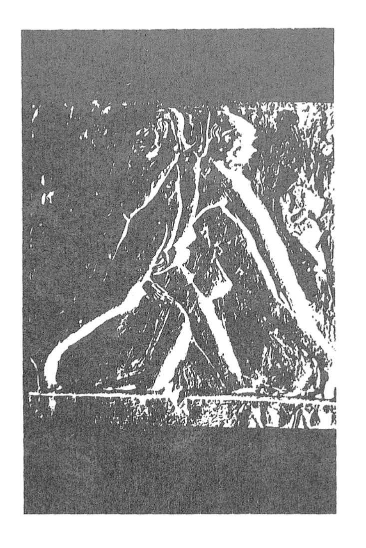


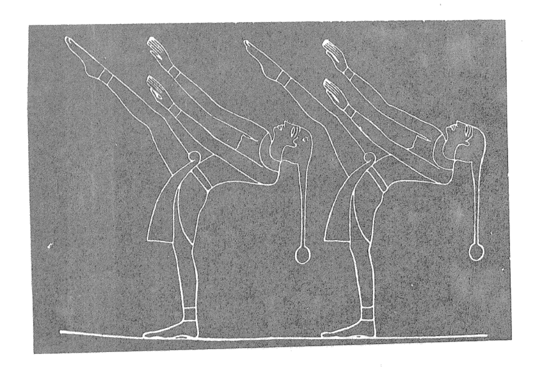


ش ٣٥



ش ٣٨





التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر السريانية العراقية

جاسم صكبان علي

تُعَدّ المصادر السريانية من المصادر المهمة في دراسة التاريخ العربي والاسلامي وهي تعكس وجهة نظر النصارى لأنها كتبت بالسريانية التي يجهلها العرب والمسلمون .

وهذا البحث هو محاولة لالقاء الضوء على الطريقة التي تعرض بها المصادر السريانية التاريخ العربي والاسلامي . ومدى اهتمام هذه المصادر بالتاريخ العربي والاسلامي . والجوانب التي تؤكد عليها المصادر السريانية عند كتابتها للتاريخ العربي والاسلامي .

المصادر السريانية هي المصادر التي كتبت باللغة السريانية ، وهي فرع من اللغة الآرامية ، التي كانت لغة سكان سورية وما بين النهرين خلال القرون الثلاثة عشر الأولى لظهور النصرانية .

ومؤلفو المصادر السريانية هم من طبقة رجال الدين النصارى الذين لعبوا دورا « مهما » في شؤون حياة أتباعهم . وقد نقل هؤلاء المؤلفون السريان فصولا بكاملها من موارد تاريخية ورثوها عن أسلافهم ، أو أنهم اختصروا بعض هذه الموارد وأعادوا تنظيمها ثم أضافوا إليها حوادث وقعت في أيامهم أو أنهم جمعوا بعض رواياتهم من المعاصرين لهم والمهتمين برواية الحوادث التاريخية . وخير مثال على ذلك دينوسيوس التلمحري[١]، ميخائيل السوري[٢]، وابن العبري[٣].

---

(١) Dionysius, Tell-Mahre. ed. and trans J. B. Chabot, (Paris, 1895) .

(٢) Michael the Syrian, Chronique de michel Le Syrien, ed. J. B. Chabot, (Paris, 1899-1901).

(٣) Bar-Hebraeus, The Chronography, trans, W. Budge, (London, 1932).

يعتمد التلمحري على الوثائق المكتوبة التي وصلت اليه إضافة الى الروايات الشفهية التي وصلت اليه عن طريق الآخرين(٤)، وينقل ميخائيل السوري عن التلمحري ثم يضيف الى ذلك ما تمكن من جمعه من وثائق وبعض الروايات عن الآخرين(٥). ويسير ابن العبري على نفس الطريقة فهو ينقل عن ميخائيل السوري ثم يضيف أمورا كثيرة تمكن من الحصول عليها بجهوده الشخصية(٦).

تتبع المصادر السريانية طريقة الحوليات في رواية الحوادث التاريخية فهي متشابهة في ذلك مع بعض المصادر الاسلامية ولا تعتمد المصادر السريانية الأسانيد في روايتها للحوادث التاريخية ولكن بعضها قد يشير الى اسم المصدر الذي رويت عنه الحادثة وقد لا تشير. والمصادر السريانية لا تروي الرواية التاريخية من مصادر مختلفة وبعدة وجوه كما تفعل معظم المصادر الاسلامية بل تروي الحادثة التاريخية بوجه واحد وكأنها حقيقة مسلم بها.

ولما كان معظم مؤلفي هذه المصادر من طبقة رجال الدين النصارى لذا فإنها اهتمت بالأمور الدينية أكثر من الروايات التاريخية. وعلى كل حال فهناك الكثير من المواد التاريخية وردت ممزوجة مع المواضيع الدينية تسلط الضوء على الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي الاسلامي. وفيها معلومات ثرة عن حالة النصارى في المجتمع العربي الاسلامي اضافة الى احتوائها على معلومات اقتصادية لسياسة الدولة العربية والاسلامية تجاه النصارى(٧). ويغلب على هذه المصادر العاطفة والتعصب لأن مؤلفيها كانوا من طبقة رجال الدين الذين كرسوا حياتهم لخدمة الكنيسة والعقيدة النصرانية.

ان المصادر السريانية المستعملة في هذا البحث من انتاج سريان عاشوا في العراق فهي عراقية بحتة. وكان للفتوحات العربية فضل كبير على نشاط مؤلفي هذه المصادر لكتابة التاريخ وذلك لأن هذه الفتوحات قد وجدت ما بين النهرين حضاريا ولم تعد مقسمة الى قسمين: قسم للبيزنطيين وقسم للساسانيين، كما كانت قبل الاسلام.

تروى المصادر السريانية أمورا كثيرة تبرر فيها ظهور الاسلام فيروى بعضها أن نجوما ظهرت في السماء كنذير سوء ينبىء بأن كارثة عظيمة ستحل بالعالم وان الله قد عاقب النصارى بظهور الاسلام لأن النصارى لم يلتزموا بدينهم وسادت بينهم شريعة الغاب(٨).

---

(٤) W. Wright, A short History of Syriac Literature (London 1894) P. 202.

(٥) Op., Cit., P.

(٦) S. P. Brock, Syriac sources for seventh century History, in Byzantine and Modern Geek studies, (New Jersey, 1976) Vol. 2. P. 23.

وانظر برصوم، اغناطيوس افرام الأول، اللؤلؤ المنثور في تاريخ الآداب والعلوم السريانية بغداد، ١٩٧٦، ص ٤٢٥ على سبيل المثال انظر: ـ

(٧) J. Bar-Penkaye, The Chronicle of Bar-Penkaye ed. A. Mingana, Sources Syriaques, (Leipzig, 1908) Vol. I. PP. 173-174.

Dionysius, op-cit., pp. 6-7.

الكندي، عبد المسيح بن اسحق: The Apology of al-kindi ed. W. Muir, (London, 1885) pp. 81, 85, 106, 110-111, 116-117, 128-130, 196-197; Bar-Hebraeus, op-,cit., p. 96.

(٨) James of Edessa, The Chronological Canon, ed. E. W. Brooks, in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell-scharft, (Leipzig, 1899) Vol. 52. p. 324; Michael, op., cit., p.p. 412, 416, 417.

ولاتروى المصادر السريانية معلومات كافية عند تعرضها للفتوحات الاسلامية عن سير هذه الفتوحات وعن موقف السكان من الفاتحين وعن الانتصارات العسكرية التي حققها الفاتحون وتغفل ذكر الحقوق التي حصل عليها النصارى من المسلمين . وكل ما ترويه هذه المصادر عن الفتوحات الاسلامية هو مجرد اشارات عابرة في حين أن هذه المصادر تبالغ في وصف الجوانب السلبية التي رافقت عملية الفتح وتنسب الى المسلمين أعمال السلب والنهب واراقة الدماء واستعباد الآخرين بدون رحمة[٩] . في حين أن المصادر الاسلامية تزود الباحث بمعلومات مفصلة عن الفتوحات الاسلامية وما رافقتها من أحداث .

وقد يعود عدم اهتمام المصادر السريانية بتفاصيل الفتوحات وبالجانب الايجابي منها لعدة أسباب منها : أن مؤلفي هذه المصادر ، وهم من طبقة رجال الدين النصارى ، لم يرغبوا في أن يطلع النصارى على المبادىء الانسانية التي حملها الفاتحون لئلا يترك النصارى دينهم ويعتنقوا الاسلام . لقد عمل هؤلاء المؤلفون على عزل النصارى عن الاسلام ومبادئه النيرة آملين في اثارتهم ضد المسلمين في الوقت المناسب وذلك عن طريق المبالغة في وصف بعض السلبيات التي رافقت عملية الفتح[١٠] يضاف الى ذلك أن المصادر السريانية لم تكن مستعدة نفسيا لأن تصف ما لحق بالكنيسة « النصرانية » من هزائم أمام انتصارات المسلمين لذا فانها غضت الطرف عن ذكر المعلومات المفصلة عن الفتوحات الاسلامية .

وتستعمل المصادر السريانية . التقويم الاغريقي والميلادي[١١] في تأريخها للحوادث التاريخية الاسلامية . وتقع في بعض الأخطاء عند تأريخها للفتوحات الاسلامية ، فالتلمحرى وميخائيل السوري ، وهما ينقلان عن المؤرخ البيزنطي ثيوفاونس[١٢] ، يرويان مثلا « أن فتح الجزيرة كان في سنة ١٥ هـ / ٦٣٦ م »[١٣] في حين تروي المصادر الاسلامية أن فتح الجزيرة كان في ١٨ هـ/ ٦٣٩ م[١٤] ما عدا سيف بن عمر فإنه يروي أن فتح الجزيرة كان في سنة ١٧ هـ/ ٦٣٨ م[١٥] .

---

(٩) مؤرخ مجهول و Bar-Penkaye, op., cit., p. 174;
والتاريخ الصغير ، تحقيق وترجمة بطرس حداد (بغداد ، ١٩٧٦) ص ١٠٤ Solomon al-Basri, The Bee, Trans. E. A. W. Budge (Oxford, 1886) pp. 124-125.

(١٠) مؤرخ مجهول ، التاريخ الصغير ص ١٠٤ ، James of Edessa, op., p. p. 324; Bar-Penkaye, op., cit., p. 173.

(١١) عدا ميخائيل السوري فإنه يستعمل التقويم الهجري إضافة الى التقويم الإغريقي والميلادي .

(١٢) Theophanes, Theophanes Chronographia (Bonn, 1839) ed. in Gropus scriptorum, Historiae Byzantnae, (Bonu, 1839). p. 521.

(١٣) Dionysius, op., cit., p. 5., Michael, op. cit., Vol. 2. p. 420

(١٤) البلاذري ، فتوح البلدان (لايدن ، ١٩٦٨) ص ١٧٢ - ١٧٣ ، اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي ، جـ ٢ (نجف ، ١٩٦٤) ص ١٤٠ ، خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، جـ ١ (دمشق ١٩٦٧) ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٥) الطبري ، تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، جـ ٤ ، (القاهرة ١٩٧٠) ص ٥٣ .

وتطلق المصادر السريانية على الفاتحين لفظة « العرب »[١٦] وتصف العرب بأنهم جبلوا على الغيرة[١٧] وحدة الطبع[١٨] والشراسة[١٩] والظلم[٢٠] وهي تحكم على العرب هذا الحكم القاسي استنادا الى حالات فردية استثنائية نتيجة لأخطاء بعض صغار العمال تلك الأخطاء التي تعرض لها المسلمون أيضا . في حين لم تكن تلك الأخطاء والممارسات غير الصحيحة جزءا من سياسة الدولة العربية الاسلامية .

ومن الأمور التي تثير الانتباه معاملة المسلمين للنصارى خاصة ، ولأهل الذمة عامة ، فالمصادر الاسلامية تروي معلومات مفصلة عن هذه المعاملة سواء أكانت المعاملة جيدة أم غير جيدة[٢١] . في حين أن المصادر السريانية تؤكد على بعض الحالات القليلة والنادرة ، والتي لا يقاس عليها ، والتي وردت فيها معلومات عن المعاملات القاسية التي اتبعها بعض العمال والخلفاء مع النصارى وأهل الذمة . وفي أحيان أخرى ، تروي لنا المصادر السريانية معلومات مشابهة لتلك التي وردت في المصادر الاسلامية مما يشير الى احتمال استفادة المصادر الاسلامية والسريانية بعضها من البعض الآخر أو أن كلا المصدرين يغترفان من معين واحد[٢٢] .

تؤكد المصادر السريانية على الجوانب السلبية من التاريخ الاسلامي ، فهي تؤكد على حروب المسلمين مع البيزنطيين أو على الحروب الأهلية التي عاشها المسلمون بعد مقتل عثمان . وتحاول المصادر السريانية أن تظهر البيزنطيين بمظهر المسالمين وأن المسلمين هم الذين يبدأون الحروب ضد البيزنطيين لغرض قتل النصارى واسترقاقهم وسلب أموالهم وحرق مزارعهم . وتصف آثار الحروب على النصارى بكثير من المبالغة لغرض كسب عطف القارىء وكثيرا ما تحاول المصادر السريانية أن تظهر أن انتصار البيزنطيين في بعض الحروب على المسلمين ، مرجعه مشيئة الله ، وأن حروب المسلمين بعضهم مع البعض الآخر يعود الى رغبة الله في عقاب المسلمين لأنهم ظلموا البشرية وانتهكوا الحرمات[٢٣] .

وتتكلم المصادر السريانية باسهاب عن المعاهدات الاسلامية ـ البيزنطية التي حصل فيها البيزنطيون على امتيازات كثيرة من المسلمين ولكنها تغض الطرف عن المعاهدات والانتصارات التي حققها المسلمون على البيزنطيين[٢٤] .

---

(١٦) James of Edessa op., cit., p. 324; Bar-Penkaye op. cit., p. 175.

مؤرخ مجهول ، التاريخ الصغير ، ص ٩١ .

(١٧) توما المرجي ، الرؤساء ، ترجمة عن السريانية البير أبونا (الموصل ، ١٩٦٦) ص ٢٩ .

(١٨) توما المرجي ، نفس المصدر والصفحة .

(١٩) توما المرجي ، نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢٠) توما المرجي ، نفس المصدر ص ١٣٥ .

(٢١) J. S. Ali, The Christians of the Jazira, 17-132 A. H./638-750 A. D. Unpublished P. HD. thesis (Edinburgh, 1982) pp. 255-281.

(٢٢) J. S. Ali, op., cit., p. 196, 197, 198.

(٢٣) Bar-Penkaye, op., cit., p. 174, Dionysius, op., cit., pp. 4-17.

(٢٤) صفحات متفرقة من المصادر الآتية : ـ

Theophanes, op., cit., Dionysius, op., cit., Michael the Syrian, op., cit., Bar-Hebraeus, op., cit.,

وتصف المصادر السريانية المسلمين عمالا وولاة وخلفاء بأنهم يستغلون مراكزهم السياسية لتحقيق مآربهم الشخصية ، فتروى بأنهم صادروا أموال الناس والرهبان وامتلكوا الضياع[٢٥] . في حين أن المصادر الاسلامية تؤكد على الجوانب الايجابية في علاقة الحكام المسلمين برعاياهم النصارى وغيرهم من أهل الذمة . ومع ذلك فانها تروي بعض الجوانب السلبية في هذه العلاقة مع ندرتها[٢٦] .

وتذكر المصادر السريانية أن المسلمين قاموا باحصاء النصارى أربع مرات لمعرفة عددهم واحصاء ممتلكاتهم ونواحيهم الزراعية ومدخولاتهم السنوية . وتصف هذه المصادر عمليات الاحصاء باسلوب يتصف بالعنف .[٢٧] ولا تروي المصادر الاسلامية الا احصاءين : الأول تم في عهد عمر بن الخطاب ، والثاني تم في عهد عبد الملك بن مروان[٢٨] .

يعتبر التلمحري من أكثر المصادر السريانية اهتماما بعملية الاحصاء السكاني التي ربطها بجباية الضرائب ، اذ يزود الباحث بمعلومات مفصلة ، أكثر من أي مصدر آخر ، في عمليات الاحصاء ووسائل الجباية والهجرة من الريف الى المدينة وعن معاملة عمال الخراج لأهل الذمة وعن وقوع الفلاحين تحت سطوة المرابين[٢٩] . وورد في كتاب الخراج لأبي يوسف وتاريخ الطبري وبعض مؤلفات الجاحظ والمصادر الاسلامية الأولية الأخرى معلومات تؤيد روايات التلمحرى[٣٠] . وقد أخطأ التلمحرى حينما قال ان أول احصاء سكاني قام به المسلمون لأهل الذمة كان في أيام عبد الملك بن مروان لأن المصادر الاسلامية والمصادر السريانية الأخرى تروي بأن أول احصاء سكاني لأهل الذمة تم في عهد عمر بن الخطاب سنة ١٨ هـ / ٦٣٩ م[٣١]

ومن الأمور التي تستحق البحث هو كيف تصور المصادر السريانية علاقة الخلفاء المسلمين وولاتهم بكبار رجال الدين من النصارى ؟ وهل كانت الخلافة الاسلامية تتدخل في تنصيب رجال الدين النصارى ؟ تشير بعض الوثائق السريانية الى مدى علاقة الخلافة الاسلامية بأمر تعيين رئيس النصارى ، فيذكر تاريخ جبرائيل أن جبرائيل أسقف طور

---

(٢٥) توما المرجي ، المصدر السابق ، ص١٧٣ ، ١٩٥ ـ ١٩٩

Unknown Historian, Asyriac chronicle of the year 864 A. D. ed. and trans. E. W. Brooks in Zaitschrift der Deutschen Morgenlandishen Gesellscharft, (Leipzig, 1897) Vol. 51. p. 584.; Unknown, Historian, chronica Minrota, ed. Cuili, (Paris, 1903) p. 55, Micheel, op., cit., Vol. 2. p. 464.

(٢٦) **J. S. Ali, op., cit., pp. 255-181.**

(٢٧) **Dionysius, op., cit., p. 10. unknown Historian, Asyriac history of the year 846, p. 582. 583. 584.**

(٢٨) عن الإحصاء الأول انظر : ـ أبو يوسف ، الخراج (بولاق ، ١٨٨٥) ،
ص ٢١ ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، تحقيق خليل الهراس (القاهرة ١٩٦٨) ،
ص ٨٣ ، البلاذري ، المصدر السابق ، ص ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ابن رسته ، الاعلاق النفسية (لايدن ، ١٨٩١) ص ١٠٥ .
وعن الاحصاء الثاني انظر : ـ أبو يوسف ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٤ انظر

(٢٩) الصفحات الآتية في المصدر المذكور : ١١٣ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ٩٢ ـ ٩٣ ، ١١٢ ، ١٠٥ ـ ١٠٩ ، ١٢٧ ، انظر الطبري ، المصدر السابق ، جـ ٧ .

(٣٠) ص ٢٦٩ ، أبو يوسف المصدر السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ ، الجاحظ ، رسالة في بني أمية ، تحقيق محمد عرنوس (القاهرة ١٩٣٧) ، ص ٩٨ .

(٣١) **Cf. J. S. Ali., op., cit., pp. 232-233.**

عبدين[٣٢] كان قد حصل على عهد من عمر بن الخطاب يخوله حكم اتباعه النصارى[٣٣] . ويفهم من ذلك أن النصارى الخاضعين لحكم طور عبدين قد حصلوا على حكم ذاتي تحت ظل الخلافة الاسلامية في عهد اسلامي مبكر جدا . ويروي ابن المقفع ما يلي : (عندما مات بطريرك أنطاكية ، قال الوليد بن عبد الملك :

« سوف لن أسمح بانتخاب بطريرك للنصارى ما دمت حيا »[٣٤] . ويفهم من النص الأخير أن سلطة تعيين البطريرك النصراني كانت بيد الخليفة في فترة ما بين القرن الأول الهجري .

رغم قيام الخليفة باصدار أمر تعيين كبير النصارى ، فانه كان بامكان النصارى اختيار الرجل المناسب لهذه الوظيفة . يروي المؤرخ البيزنطي ثيوفاونس[٣٥] وعنه أخذ ميخائيل السوري[٣٦] وابن العبري[٣٧] ، أن النصارى سألوا مروان الثاني الخليفة الأموي (١٢٧ هـ ـ ١٣٢ هـ/ ٧٤٤ ـ ٧٥٠م) الموافقة على قيامهم بانتخاب رئيس لهم بعد موت البطريرك اثناسيوس في سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٤ م فوافق مروان على ذلك وانتخبوا ايوانيس بطريركا لنصارى الشرق (١٢٧ هـ ـ ١٣٧ هـ/ ٧٤٤ م ـ ٧٥٤ م) وكتب مروان الى ولاته يأمرهم باحترام البطريرك وتبجيله .

روى ابن حمدون ما يشير الى حرية النصارى في انتخاب رئيسهم وان ممارسة الرئيس المنتخب لصلاحياته تتوقف على موافقة الخليفة وكثيرا ما كان الخليفة يوافق على ذلك[٣٧ A]

وكان النصارى في بعض الأحيان ينتخبون كبيرهم دون علم الخلافة مما عكر علاقتهم معها في بعض الأحيان . فقد روى التلمحرى[٣٨] وآخرون[٣٩] أن الخليفة العباسي المنصور استدعى البطريرك المنتخب دون علم الخلافة وسأله عن سبب عدم تقديمه طلبا للخليفة لاقرار سلطته على النصارى . وبعد تحقيق وتعنيف عزل البطريرك وعين بطريركا جديدا بدله[٤٠] . واذا كانت المصادر السريانية قد روت هذه الرواية لابراز الجانب السلبي من حكم الخلافة الاسلامية

---

(٣٢) من مدن الجزيرة الفراتية المهمة ومن مراكز النصرانية اليعقوبية شهدت قبل الاسلام سلسلة من الاضطهادات الفارسية (الساسانية) .

(٣٣) Mingana, A., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933) Vol. I pp. 462-463; C. Moss, CataLogue of Syriac printed Books and Related Literature in British Museum. (London, 1962) pp. 381. 558, 1099.

(٣٤) تاريخ البطارقة : منشور في مجلة Patrologia Orientalis Vol. 5. p. 65.

(٣٥) Op., cit., p. 646.

(٣٦) Op., cit., Vol. 2. p. 464.

(٣٧) Chronicon Ecclesiasticum, ed. and trans J. B. Abbeloos and Th. J. Lamy, (Louvain, 1872) Vol. I. p. 310.

(٣٧أ) تذكرة ابن حمدون ، منشور في مجلة A. Journal of the Royal Asiatic seciety of Great Britain and Irland, 1908, Vol. I. p. 467.

(٣٨) Op., cit., p. 70.

(٣٩) Unknown Historian, Asyriac Fragment, ed. R. W. Brooks : ed. in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandishen, Vol. 54. (Leipzig, 1900)., pp. 217-220.

(٤٠) Ibid, p. 220. Sagal, J. B., Syriac Chronicales as source Material for the History of Islamic people, ed. B. Lewis and P. M. Holt, (London, 1962) p. 252.

للأقليات الدينية فان مخالفة النصارى بعدم أخذ موافقة الخلافة على انتخاب رئيس لهم ، يعني أن النصارى قد أساءوا استعمال الحرية المعطاة لهم في عهد الدولة الاسلامية . ان دراسة حالة النصارى قبل الاسلام أو حالة النصارى الذين يختلفون مذهبيا عن الامبراطورية البيزنطية تشير الى مدى التعسف والحيف الذي كان يعانيه النصارى قبل الاسلام وتحت حكم البيزنطيين المعاصرين للخلافة الاسلامية . ومدى الحرية التي وفرتها لهم الخلافة الاسلامية .

تولي المصادر السريانية الكوارث الطبيعية اهتماما « كبيرا » ، اذ تروي معلومات كثيرة عن هذه الكوارث الطبيعية ، التي تعرض لها رعايا الخلافة الاسلامية أو محاصيلهم الزراعية ، كالفيضانات والجراد والمجاعة والقحط . وهي تتفق مع المصادر الاسلامية في ذلك ، ولكن المصادر السريانية تربط حدوث هذه الظواهر بغضب الله على البشرية لاقترافهم الآثام والذنوب وظلم[٤١] الناس .

وتروي المصادر السريانية روايات لتثبت بها أن المسلمين والنصارى كانوا مبتعدين بعضهم عن البعض ولم تكن هناك أية رابطة اجتماعية تربط بعضهم بالبعض الآخر ، فقد روت هذه المصادر أن الكنيسة منعت المرأة النصرانية من الزواج بالمسلم[٤٢] وفرضت عقوبة الحرمان على من خالف ذلك[٤٣] . وفي حقيقة الأمر فقد كان هذا المنع مجرد حبر على ورق اذ تمت عمليات الزواج بين النصرانيات والمسلمين ولم تقف دونها القوانين الكنسية[٤٤] . وروت المصادر السريانية أيضا ، أن الكنيسة منعت اتباعها من تناول لحوم أضاحي المسلمين[٤٥] . ولعل الغرض من الروايات السالفة الذكر هو توسيع ذات البين بين المسلمين والنصارى لابقاء النصارى في عزلة عن المسلمين لئلا يترك النصارى دينهم ويعتنقوا الاسلام .

وتتفق المصادر السريانية مع المصادر الاسلامية في روايتها للأوامر التي تقضي بعدم قبول شهادة النصراني ضد المسلم ، والأوامر المنسوبة الى عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز والتي تلزم أهل الذمة التقيد بارتداء زي معين لتمييزهم عن المسلمين[٤٦] . ولعل هذا الاتفاق مرجعه أن المصادر السريانية قد أخذت ذلك من المصادر الاسلامية .

وعند ذكر المصادر السريانية لاسم الرسول والخلفاء الراشدين فانها تسميهم ملوك العرب ، ولعلها تفعل ذلك لأنها لاتريد أن تعترف بنبوة محمد (ص) ورسالته ، ولا بخلافة من جاء بعده من الخلفاء المسلمين .

---

(٤١) صفحات متفرقة من المصادر الآتية : -
James of Edessa, op., cit., Dionysius, op., cit., Bar-Hebraeus, The Chronography.

(٤٢) ابن الطيب ، وأبو الفرج عبد الله ، فقه ، النصرانية (لوفان ١٩٥٦) جـ ١ ، ص ٢١١ ، ٢١٢ ،
J. B. Chabot, Synodicon orientale (pairs, 1902) p. 488. Mingana, op., cit., Vol. I. p. 35.

(٤٣) ابن الطيب ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ١٦٨ .

(٤٤) ابن الطيب ، نفس المصدر والجزء ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٤٥) ابن الطيب ، المصدر نفسه ، ج٨ ١ ، ص ١٢٧
Mingana, op., cit., Vol. pp. 34-35.

(٤٦) J. S. Ali, op., cit., pp. 265-266.

ومما يثير الانتباه في تاريخ التلمحري أن التلمحري يطلق على الأمويين لفظة السوريين وعلى العباسيين لفظة الفرس[٤٧] ، ولعله فعل ذلك لأن الأمويين كانوا في سورية في حين أن التلمحري كان يعيش في تكريت . وأطلق لفظة الفرس على العباسيين لاشراك العباسيين الفرس معهم في الحكم تساهما أو لأن الثورة العباسية انطلقت من خراسان مركز التذمر الفارسي ضد الأمويين .

تزودنا المصادر السريانية بمعلومات عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية للناس البسطاء وهي تعطي القارىء صورة واضحة عن المشاكل التي عاناها عامة الناس . وقد وردت في بعض المصادر المتأخرة منها مقاطع انتقادية وحتى انتقادية بعنف للعهد الذي يعيشون فيه ، وهذا يعني أن هؤلاء المؤرخين أصبحوا أحرارا « ليكتبوا ما يرونه صحيحا » بلغتهم السريانية التي يجهلها المسلمون ، وقد أخذت المصادر السريانية أمورا تاريخية ورد ذكرها في المصادر الاسلامية .

ورغم ما ذكر عن المصادر السريانية من أمور ايجابية فهي غير موثوق في روايتها عن الحوادث الرئيسية في التاريخ الاسلامي ، لأن مؤلفيها كانوا بعيدين عن مسرح الأحداث باستثناء أفراد قلائل منهم . وقد عاش مؤلفو هذه المصادر بعيدين عن المجتمع وبلاط الأمراء والولاة وذلك لمنزلتهم السياسية الدنيا كأقلية خاملة .

يمكن تقسيم المصادر السريانية الى قسمين : مصادر سريانية شرقية ، ومصادر سريانية غربية . ومن أهم المصادر السريانية الشرقية رسائل ايشوعياب الثالث[٤٨] البطريرك النسطوري ت هـ ٣٨ / ٦٥٨ م وتاريخ ابن بنكاية[٤٩] ت القرن الأول هـ/ القرن السابع م وتوما المرجي ت ٢٢٦ هـ / ٨٤٠ م ومؤرخ مجهول[٥٠] ، ومؤلفو الشهداء والقديسين ، وتاريخ ماراليا مطران نصيبين . وهذه المؤلفات غير انتقادية ومزيجة بالحقائق وقصص القديسين ما عدا ثلاثة مؤرخين هم : مؤرخ مجهول الذي يزودنا بنصوص عن الحوادث التاريخية حتى سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م وله فائدة عظيمة لأنه ألف قبل سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م بواسطة راهب نسطوري . والمؤرخ الثاني هو ابن بنكاية الذي يهاجم المسلمين هجوما « عنيفا » ويتشفى بهم عند حديثه عن الحرب الاهلية التي عاشها المسلمون بعد مقتل عثمان والحرب الاهلية التي رافقت حركة عبد الله بن الزبير . ويزودنا بمعلومات مفصلة مزيجة بمبالغات من أثر الحرب الأهلية على الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي والاسلامي . وهو المصدر السرياني الوحيد الذي يروي لنا معلومات مفصلة عن المساعدات التي قدمها النصارى للخلافة الأموية أثناء حربها ضد المختار بن عبيد الثقفي .[٥١] والمؤرخ الثالث هو ماراليا مطران نصيبين وهو من مؤرخي القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي . وكتابه الموسوم بتاريخ ماراليا النصيبيني عبارة عن رزمة من الأحداث والتواريخ . انه تاريخ استقرائي . يعتمد مؤلفه على المصادر السريانية

(٤٧) Op., cit., pp. 43, 45, 55.

(٤٨) Isho-Yaba III, Liber Epistularum, ed. B. Duval, (Paris, 1905).

(٤٩) من أكثر المؤرخين السريان تأييداً لحكم معاوية بن أبي سفيان انظر ص The Chronicle of Bar-Penkaye, p. 175.

(٥٠) عاش المؤلف في القرن الأول الهجري . كتب كتابه ما بين سنة ٥٠ ـ ٦١هـ 680-670/

(٥١) ٦٧٠ ـ ٦٨٠م . وهو على المذهب النسطوري . Op., cit., p. 184.

والاسلامية وهو المؤرخ السرياني الوحيد الذي يعرض الروايات التاريخية بأسلوب هادىء بعيد عن العاطفة ، ولذا فمن الصعب معرفة هويته الدينية من خلال تاريخه . يروى ماراليا الحوادث التاريخية بعد أن يسبق الرواية بذكر اسم المصدر الذي استقرأ منه الرواية وهو يفعل ذلك بنهج دقيق مغربل للمصادر[٥٢] .

وأما المصادر السريانية الغربية فرغم قلتها فانها تمتاز بأن أسلوبها تاريخي عميق . وأول هذه المصادر هو تاريخ التلمحري الذي ينتهي عام ١٥٨ هـ / ٧٧٤م . والكتاب عبارة عن روايات مملة مليئة باقتباسات طويلة من الكتاب المقدس ومناجاة السماء ضد آثام الآخرين وأخلاقهم المبتذلة . ومع ذلك فالكتاب يزودنا بصورة واضحة عن تاريخ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي في أرض الرافدين . فهو يصف أرض ما بين النهرين وصفا دقيقا « مبينا » صلاحيتها للزراعة وكيف استغل الفلاحون كل بقعة فيها .

ويصف التلمحري بشيء من المبالغة سوء معاملة العمال للفلاحين مما أدى الى ثورة الفلاحين ضد العمال ويوضح الأساليب التي قمع بها العمال ثورة الفلاحين . ويتكلم بالتفصيل عن المصادرات التي اتبعها الولاة وتدخلهم المستمر في حياة الناس الخاصة . ويعطينا معلومات عن صيادي الأسماك والضرائب المفروضة عليهم . ويصف وصفا « دقيقا » عمليات ختم أعناق الفلاحين وتعاون الدهاقين والموظفين لانجاح عملية ختم الاعناق ويتكلم عن الضرائب التي أثقل بها الفلاحون مما اضطرهم الى الوقوع في ديون التجار وبيع أطفالهم وممتلكاتهم لغرض الايفاء بهذه الديون ، ويبين التلمحري أن عمال الخراج أجبروا الفلاحين على دفع الخراج ذهبا « بدلا من دفعه عينا[٥٣] . وقد أيد الطبري[٥٤] وأبو يوسف[٥٥] وأبو عبيد القاسم ابن سلام[٥٦] . هذه المعلومات التي هي حالات فردية وليست جزءا من سياسة الدولة .

يروي التلمحري أنه في زيارته لمصر وجد أن جزية أهل الذمة ثقيلة فتوسط لدى والي مصر ، الوالي بجعلها مساوية لجزية أهل الذمة فيما بين النهرين وهي ٤٨ درهما على الأغنياء و ٢٤ درهما على الطبقة المتوسطة و ١٢ درهما على الفقراء[٥٧] . ولا تذكر المصادر الاسلامية هذا التغيير في كمية الجزية المفروضة على أهل الذمة .

وهناك مؤلف سرياني آخر يتناول تاريخ الرها ، يعالج المؤلف تاريخ النصف الأول من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ويبدو أن مؤلفه كان معاصرا للأحداث التي وصفها ، ومن المحتمل أنه كان شاهد عيان لبعضها . يروي المؤلف معلومات دقيقة عن المسلمين والصليبيين في الرها وما أصاب المدينة من ذعر وارهاب بسبب تبادل حكم المدينة بين المسلمين والصليبيين . ويلقي المؤلف اللوم على الصليبيين ويقول انهم كانوا وراء هذا الرعب والعنف .

---

(٥٢) ترجم الكتاب الى العربية يوسف حبي . بغداد ، ١٩٧٥ .

(٥٣) Op., cit., pp. 92-137.

(٥٤) المصدر السابق جـ ٧ ، ص ٢٦٩ .

(٥٥) المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٥٦) المصدر السابق ، صفحات متفرقة .

(٥٧) Segal, op., cit., p. 254.

ويصف المؤلف عملية دخول نور الدين زنكي للمدينة سنة ٥٤٩ هـ/ ١١٥٤ م بطريقة يبين فيها مدى تسامح المسلمين مع سكان المدينة من أهل الذمة . ويروي المؤلف صورا كثيرة من صور التسامح الاسلامي التي عكستها معاملة نور الدين لكبار نصارى مدينة الرها[٥٨] . وقد ورد ما يشابه هذه المعلومات في مؤلف سرياني آخر عاش مؤلفه أيام سقوط القدس على يد صلاح الدين سنة ٥٨٣ هـ/ ١١٨٧م .

يعتبر ميخائيل السوري بطريرك انطاكية ٥٦٢ هـ ـ ٥٩٣ هـ / ١١٦٦ م ـ ١١٩٦ م من أهم المصادر السريانية التي اهتمت بالتاريخ الاسلامي . كتب كتبا في التاريخ الديني والمدني العام من أول الخليقة حتى سنة ٥٩٠ هـ / ١١٩٣م الفه بالسريانية في عدة مجلدات وجعل كل صفحة منه ثلاثة أعمدة خص أولها بالتاريخ الديني والثاني بالمدني ودون في الثالث أمورا متفرقة وهي تضم حكايات ونوادر محلية . وهذا القسم هو أهم الأقسام في كتابة التاريخ الاسلامي ففيه يروي أمورا تتعلق بالحصاد والقحط والجفاف والحرائق ومعلومات مفصلة عن العمال المسلمين ورؤساء القبائل العربية والفلاحين وعامة الناس .

وعند ميخائيل السوري أن ظهور الاسلام كان بداية لانقاذ اليعاقبة من استبداد البيزنطيين الذين اضطهدوا النصارى المختلفين عنهم مذهبيا وهو بهذا يعكس وجهة نظر اليعاقبة[٥٩] الذين ينتمي الى مذهبهم . ويقول ميخائيل ان الله عاقب الروم بظهور الاسلام لأن الله : ـ

« لما رأى شرور الروم الذين لجأوا الى القوة فنهبوا كنائسنا ، وسلبوا أديرتنا في كافة ممتلكاتهم ، وأنزلوا بنا العقاب في غير رحمة ولا شفقة ، أرسل أبناء اسماعيل من بلاد الجنوب ليخلصنا على أيديهم من قبضة الروم . وفي الحق أننا إذا كنا قد تحملنا شيئا من الخسارة بسبب انتزاع الكنائس الكاثوليكية منا واعطائها لأهل خلقدونية[٦٠]، فقد استمرت هذه الكنائس في حوزتهم . ولما سلمت المدن للعرب خصص هؤلاء لكل طائفة الكنائس التي وجدت في حوزتها (وفي ذلك الوقت كانت قد انتزعت منا كنيسة حمص وكنيسة حران) . ومع ذلك لم يكن كسبا « هينا » ان نتخلص من قسوة الروم واذاهم وحنقهم وتحمسهم العنيف ضدنا وان نجد أنفسنا في أمن وسلام »[٦١].

ويرى ميخائيل السوري ان ما لحق بالنصارى ومزارعهم ومدنهم من التخريب في بداية الفتوحات الاسلامية أمرا « طبيعيا » يرافق كل حرب . ويقول ميخائيل السوري بعد أن استقرت الفتوحات الاسلامية عادت الأمور الى مجاريها الطبيعية وانتعشت الحياة الاقتصادية للنصارى وتمتعوا بكامل حريتهم التي حرموا منها أيام البيزنطيين .[٦٢]

---

(٥٨) Ibid, p. 255.

(٥٩) مذهب نصراني يقول بوجود طبيعة واحدة للسيد المسيح .

(٦٠) مؤتمر ديني عقد في مدينة خلقدونية سنة ٣٢٥م ، أصدر عشرين قانوناً عالجت مختلف الأمور التي تهم الكنيسة .

(٦١) op., cit., Vol. 2. p. 410-411.

(٦٢) Ibid.

ويمتاز ميخائيل السوري عن غيره من المؤلفين السريان ، بأنه يزود الباحث بمعلومات مفصلة عن علاقة الحكام المسلمين بمشاهير النصارى ، يرويها بشكل موضوعي لأنه يروي الجانب السلبي والايجابي من هذه العلاقات [٦٣]. وقد ورد ما يؤيد ميخائيل السوري في رواياته عن هذه العلاقات في كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصبهاني .[٦٤]

ومن المؤرخين السريان الذين اهتموا بكتابة التاريخ الاسلامي ابن العبري ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م وهو أحد مشاهير علماء السريان وقد كتب في أمور كثيرة منها التاريخ المدني[٦٥] والتاريخ الكنسي[٦٦]. أخذ عن يعقوب الرهاوي[٦٧] ت ٩٠ هـ/٧٠٨م. وروى عن ميخائيل السوري نقلا « حرفيا ». وأخذ عن تواريخ سريانية وعربية وفارسية . وفي تاريخه المدني يوجه انتقادات عنيفة للاسلام وللرسول محمد (ص) . وقد أمن غضب المسلمين لأنه كتب تاريخه المدني والكنسي بالسريانية التي يجهلها المسلمون . وعندما طلب منه أن يترجم كتابه التاريخ المدني الى العربية ، ترجم الكتاب وحذف منه تلك الانتقادات الموجهة ضد الاسلام[٦٨]. وابن العبري هو المؤرخ السرياني الوحيد الذي كتب في تاريخه المدني أن عمر بن الخطاب كان قد جاء الى الرها ووقع عقد الصلح مع سكانها[٦٩]. في حين لم تذكر ذلك المصادر الاسلامية .

وروى ابن العبري في تاريخه الكنسي أمورا كثيرة تخص العلاقة بين الرسول والخلفاء الراشدين من ناحية وبين النصارى الشرقيين (النساطرة) من ناحية أخرى . فهو يروي ان ايشوعياب الثالث البطريرك النسطوري قد ارسل هدايا للرسول وان الرسول أعطاه عهدا وسلطة لحكم النصارى . وقد حدد الرسول في هذا العهد اثنى عشر درهما « ضريبة » يدفعها كل نصراني للدولة الاسلامية . وحث الرسول في هذا العهد المسلمين على مساعدة النصارى في بناء كنائسهم وأديرتهم[٧٠]. ولم تذكر المصادر السريانية الأولية والمصادر الاسلامية ما يؤيد ذلك . وعلى كل حال فإن التاريخ الكنسي لابن العبري خصص لدراسة الامور التي تهم الكنيسة المسيحية . وقد أورد ابن العبري معلومات مفصلة عن علاقة كبار رجال الكنيسة النسطورية بالخلافة الاسلامية بأسلوب يظهر فيه النساطرة ، الذين يختلفون عنه مذهبيا انهم يفتقرون الى الكياسة وبعد النظر ، ويظهر الخلفاء والولاة المسلمين بأنهم يميلون الى البطش والتخريب [٧١].

---

(٦٣) Ibid, Vol. 2. pp. 422, 456-463, 451-452, 449.

(٦٤) الأغاني ، جـ ١١ (القاهرة ، ١٩٦٣) ص ٢٨٢ و جـ ١٢ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٧ ، ١٣٨ ، جـ ٥ ، ص ١٤٦ .

(٦٥) كتبه بالسريانية ثم ترجمه إلى العربية بعد أن حذف منه الروايات والأفكار التي هاجم بها الرسول محمد ﷺ ورسالته .

(٦٦) كتبه بالسريانية وترجمه إلى اللاتينية . ذكرناه في الهامش رقم ٣٧ .

(٦٧) مر ذكره في الهامش رقم ٨ .

(٦٨) اسم الكتاب : مختصر تاريخ الدول .

(٦٩) P. 69.

(٧٠) Vol. 3. p. 118.

(٧١) Ibid., p. 136.

ويمكن أن نستنتج بأن المصادر السريانية تروي من التاريخ الاسلامي الروايات ذات العلاقة بتأريخ الكنيسة مؤكدة على الجوانب السلبية منها وهي ، وان روت بعض الروايات الايجابية من هذا التاريخ فهي قليلة جدا ، وروت بعضها لأجل توجيه الانتقادات للامبراطورية البيزنطية التي خضع لها النصارى والتي يختلفون عنها مذهبيا . ولذا فمن الممكن القول بأن الرأي الذي طرحته الباحثة الانكليزية (P. Crown) والذي تؤكد فيه على الاعتماد كليا على المصادر السريانية في كتابة التاريخ الاسلامي[٧٢] هو رأي مبتسر ويحتاج الى إعادة نظر . ولكن يمكن الاستفادة من المصادر السريانية في كتابة التاريخ الاسلامي وخاصة الأمور التي تتعلق بدراسة تاريخ أهل الذمة في ظل الخلافة الاسلامية . وتشكل المصادر السريانية العمود الفقري في أي محاولة لكتابة تاريخ أهل الذمة تحت ظل الخلافة الاسلامية ولكن لا يمكن الاستغناء بأي حال من الأحوال عن المصادر الاسلامية في هذه المحاولة ، لأن الكثير من الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم ترد بشكل واضح في المصادر السريانية أولم ينل اهتمامها .

***

(٧٢) Slaves on Horses (London, 1982) p. 13.

المصادر الأولية المستعملة في البحث(١)

١ - البلاذري ، أحمد بن يحيى . ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م . فتوح البلدان . تحقيق ونشر دي غويه (لايدن ، ١٩٦٨) .

٢ - Bar-Hebraeus (d. 685 A.H./1286 A.D.
A : Chronicon Ecclesiasticum, (Louvain, 1872-1877) ed. and trns. J.B. Abbeloos.
B: The Chronography, trans. W. Rudge, (London, 1932)

٣ - Bar-Penkaye, John, (d. 1st century A.H. 7th century A.D.
The Chronicle of Bar-Penkaye, ed. A. Mingana in Sources Syriaques, (Leipzig, 1908) Vol. I. pp. 1-197.

٤ - إيليا برشينايا ، ت ٤٣٨هـ/ ١٠٤٦م. تاريخ إيليا برشينايا ، ترجمه الى العربية يوسف حبي (بغداد ، ١٩٧٥) .

٥ - Chabot, J.B. (ed.)
Synodicon Orientale, (Paris, 1902).

٦ - Dionysius, Tell-Mabre (d. 231 A.H./845 A.D. Chronique de Denys de Tellmahre, ed. and trans. J.B. Chabot, (Paris, 1895).

٧ - ابن حمدون ، الحسن بن الحسن (ت ٦٠٨هـ/ ١٢١١م. ،
تذكرة ابن حمدون . . . منشور في مجلة Journel of the Royal Asiatic Society of the Great Britain and Irland (1908) Vol. I. p. 467.

٨ - ابن المقفع ، صفريوس ، ت القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي .
تاريخ البطارقة منشور في مجلة Patrologia Orientalis Vol. 5. pp. 3-215

٩ - ابن الطيب ، أبو الفرج عبد الله ، ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م. ، فقه النصرانية ، (لوفان ١٩٥٦ - ١٩٥٧) .

١٠ - Iso-Yaba III (d. 38 A.H./658 A.D. Liber Epistularum, ed. B. Duval, (Paris, 1905).

١١ - James of Edessa, (d. 90 A.H./708 A.D. The Chronological Canon, ed. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen Morgen Landischen Gesellschaft, (Leipzig, 1899) Vol. 52. pp. 261-327.

١٢ - خليفة بن خياط ، أبو عمر ، ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م. ، تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، (دمشق ١٩٦٧) .

١٣ - الكندي ، عبد المسيح بن اسحق ت القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي .
Apology of al-KINDI, ed. W. Muir, (London, 1832)

١٤ - المرجي ، توما ، ت ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م. ، كتاب الرؤساء ، ترجمة البير أبونا ، (موصل ١٩٦٦) .

١٥ - Michael the Syrian (d. 596 A.H./1199 A.D. Chronogue de Michel Le Syrien, ed. J.B. Chabot, (Paris, 1899-1901).

١٦ - Solomon al-Basri (d. 7th century A.H./13th century A.D. The Book of the Bee, ed. and trans. W. Budge, (Oxford, 1886).

١٧ - الطبري ، عمر بن جرير ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م. ، تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٩) .

١٨ - Theophanes (d. 202 A.H./817 A.D.
Theophanis Chronographia, (Bonn, 1839).

١٩ - مؤرخ مجهول ت القرن الأول هـ/ السابع الميلادي ، التاريخ الصغير ، ترجمة بطرس حداد (بغداد ١٩٧٦) .

---

(١) اعتبرت (لفظة) ابن وأبو من أصل الاسم .

٢٠ ـ Unknown Historian,
Asyriac Chronicle of the year 846 A.D. ed. and trans. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, (Leipzig 1897), Vol. 51, pp. 569-588.

٢١ ـ Unknown Historian.
Chronic Minrota, ed. J.B. Chabot and I. Guidi in Corpus Scriptorum christian orum orientalium parisiis. (Paris, 1903) Vol. 4.

٢٢ ـ Unknown Historian, Asyriac Fragment. ed. E.W. Brooksin Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell-schrift, (Leipzig, 1897) Vol. 51.

المراجـــــع : ـ

٢٣ ـ Ali, Jasim Sagbain,
The Christians of the Jazira 17-132 A.H./638-750 A.D. unpublished PH.D. Thesis (Edinburgh, 1982).

٢٤ ـ Crown. P. Slaves on Horses (London, 1982).

٢٥ ـ Mingana, A.
Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933).

٢٦ ـ Moss, C.,
Catalogue of Syriac printed Books and Related literature in the British Museum. (London, 1962).

٢٧ ـ Wright, W.,
A short History of Syriac literature. (London, 1894).

المقـــالات : ـ

٢٨ ـ Brock, S.P.,
Syriac sources for the seventh century History ed. in Byzantine and Modern Greek studies (New Jersey, 1976), Vol. 2. pp. 17-37.

٢٩ ـ Segal, J.B.,
Syriac Chronicles as sources Material for the History of Islamic people, ed. in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P.M. Holt, (London, 1962), pp. 246-258).



الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى

رشا محمود الصباح

اذا كان الايمان والروحانية والحياة الاخلاقية لدى الصفوة من المسلمين والمسيحيين قد أشعت قدرا من الضوء المنبعث من ديانتيهما الموقرتين ، فإن الجموع العريضة ، معمدة كانت او مختتنة ، وقفت شاهدا على وجود الاسلام والمسيحية وتأثيرهما القوى على التفكير الاجتماعى والسلوك . هذا أمر ربما لا يزال منطويا على الحقيقة بيد أن ما تفردت به فترة العصور الوسطى ، والتى نحددها هنا وفق أغراضنا على أنها تمتد من عام ٦٢٢ م الى عام ١٤٥٣ م كان حلقة الوصل بين هاتين الديانتين والقوتين السياسيتين العملاقتين فى ذلك الوقت : الامبراطورية البيزنطية من ناحية والخلافة بتعاقب سلالاتها الأساسية فى الشرق الأدنى من ناحية أخرى : الأمويون (٦٦١ ـ ٧٥٠ م) ، العباسيون (٧٤٩ ـ ١٢٥٨ م) ، فى القاهرة : (١٢٦١ ـ ١٥١٧) ، الفاطميون (٩٠٩ ـ ١١٧١) ، الأيوبيون (فى مصر ١١٦٩ ـ ١٢٥٢) ، المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧) ، الروم السلاجقة (١٠٧٧ ـ ١٣٠٧) ، والعثمانيون (١٢٨١ ـ ١٩٢٤) . هذه الحلقة الشريرة من الصراع بين الشرق والغرب فى تلك الحقبة كانت قد بدأت قبل ذلك بوقت طويل : الاغريقيون والفرس ، الروم والبارثينيون ، الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الساسانية . لقد تغيرت الأيديولوجية مع الفاتحين العرب المسلمين بينما استمرت العداوة ، وأكثر ما يلفت النظر ان الناس أيضا مسلمين ومسيحيين استمروا يفكرون بلغة الصراع الديني والأيديولوجي ، وتبعا لذلك تخصب خيالهم ورغم ذلك فلم يكن الفرس هم الذين قاوموا العرب المنتصرين ، وانما المسيحيون البيزنطيون على الرغم من تقهقرهم ، وحتى الحدود الجبلية للأناضول . أما على الجانب الاسلامى ، فسرعان ما تجلى الحلم باتخاذ القسطنطينية عاصمة للامبراطورية .

ورغم التهديدات العديدة الخطيرة ، فإن الحقيقة الأساسية ، مع ذلك ، هى بقاء القسطنطينية وروما غير محتلتين ، وانتقلت العاصمة الاسلامية من دمشق الى بغداد ثم القاهرة ، وأفسحت السيطرة العربية مجالا للفرس والأتراك . ان صراع الشرق ـ الغرب فى العصور الوسطى قد أنهاه ، أخيرا هؤلاء الأتراك ، عندما شنوا حملتهم عام ١٠٧١ غربا عبر الأناضول . ورغم ذلك ، فقد استغرق الأمر أربعة قرون قبل أن تسقط القسطنطينية بعد الاحتلال العثمانى للجزء الاكبر من البلقان إن اهمية هذا الحدث تكمن فى أن العديد من المؤرخين يعتبرونه نهاية العصور الوسطى .

لقد ذكرنا الايديولوجيات المختلفة : وقفت بيزنطة مدافعة عن القضية المسيحية ، وحقيقة المسيحية ، بينما وقفت الخلافة ، ومن تولاها من بعد مدافعة عن قضية الاسلام ، وحقيقة الاسلام . لقد نظر الى محمد صلى الله عليه وسلم على أنه ناقل للدين الصحيح [١] من ناحية ، وعلى انه المتمرد الخائن من ناحية اخرى وقد تصوره خيال العامة على هذا النحو . أما المسيح ، فقد اعتبره المسيحيون البيزنطيون الى حد كبير مؤلها ، بينما اعتبره المسلمون نبيا وليس أكثر من كونه رجلا ذا مكانة سامية . وها هنا أيضا لعب خيال العامة دوره ، بيد ان تبجيل المسلمين للمسيح يتناقض بشكل جلى مع الافتراءات المنصبة على محمد صلى الله عليه وسلم من جانب المسيحيين . لقد نظر الى الوحى على انه افصاح من الله عن ذاته من خلال كلمته : من ناحية اعتبر هذا متماثلا فى شخص بعينه ، بينما من ناحية اخرى اعتبر متماثلا عبر تعبيرات لغوية محددة راسخة وقوية . ان الجدل الناشىء قد عززته شهوة وميل فطرى للمناظرة الجدلية فى ذلك الوقت ، كما يمكن لنا رؤيته فى القرآن ، وأحيانا فى الصراعات المسيحية المؤلمة للبيزنطيين وغيرهم فيما بينهم وقد اتخذ الجدل ذاته منحى منطلقا فى سرعة وميضة ، وعكس شكلا من أشكال الحرب المقدسة لدى المسلمين ، وشهادة فكرية مقدسة عند المسيحيين .

المسيحيون فى الأراضى الاسلامية :

بين هاتين القوتين ، كان هناك مسيحيون يعيشون داخل الاراضي الاسلامية وكانوا فى البداية لا يزالون يستخدمون اليونانية فى الكتابة . وقد رحب معظمهم بالعرب كمحررين ، اذ أن البطريركية الأرثوذكسية والقوة الامبراطورية البيزنطية كانتا ذات وطأة ثقيلة على القبط ، واليعقوبيين الوحديطبيين[٢] المنشقين ، واللاخلقيدونيين[٣] الآخرين ، لم يهتموا كثيرا ببيزنطة الأرثوذكسية التى عانوا فى الحقيقة تحت حكمها ، وسئموا بحق النزاعات وشبه المحاكمات عن المذهب الصحيح للعقيدة المسيحية . ان الأغلبية العظمى من الشرق الأدنى وكل مسيحي شمال افريقيا قد ارتدوا ، ومن بين من بقى على دينه كان السوريون ، القبط الوحديطبيون الأرمن ، والميسوبتوميون[٤] ، والفرس النسطوريون ، ومن الأغلب المسيحيون السوريون الارثوذكس . لقد عاشوا فيما سمى بـ « التكافل المتنافع » مع البيئة الاسلامية ، متقلبين ما بين معاناه وأمل نابع من موقفهم غير المستقر كأقلية ، وبين تقلب الحظوظ فى غمار الحروب

(١) يقصد المسيحية .

(٢) الوحديطبي Monophysite هو القائل بأن للمسيح طبيعة واحدة .

(٣) خلقيدوني Chalcedonian ذو علاقة بمدينة خلقيدونية التي كانت في آسيا الصغرى على البوسفور ، أو بالمجمع المسكوني الذي عقد فيها عام ٤٥١م والذي حرم القول بالطبيعة الواحدة ، وعكسها لا خلقيدوني Non-Chalcedonian

(٤) يقال انهم شعب Mesopotomia الذي كان يسكن العراق .

لقد كانوا مثار شك حكامهم العرب المسلمين على أنهم طابور خامس فعال . وقد ظلت ثقافتهم في موقفهم المنعزل حية ولكن دون ان تمر بأية محاولات جذرية لا عادة تكيفها وفقا للظروف ، ودون انجاز أية اكتشافات جوهرية ، وأصبحت ، بدلا من ذلك مكبلة بالتقليدية . وفى كفاحهم بغية البقاء ، لعب خيالهم دورا هاما ، فقصصهم الشنعاء عن محمد صلى الله عليه وسلم والاسلام الذى لم يعرفوه حقيقة ، وانما مارسوا احساسا بأنه ليس الا طاغية قد شقت طريقها الى بيزنطة ومن بعد الى الغرب ، حيث شكلت هذه القصص جزءا من صورة كلية سوداء عن الاسلام تناقلها أناس لم يروا مسلما قط(٥) .

ان الطريقة التى نظر من خلالها المسيحيون والمسلمون لبعضهم البعض دون ان يلتقوا ، قد حددها بدرجة كبيرة هذا الموقف من الحرب الدائمة . وخاصة أينما يكون البيزنطيون والعرب هما المعنيان ، فإن الحرب الكبيرة هى الخلفية التاريخية للمناظرات الجدلية الهجومية لكلا الجانبين ، خلافا لشعر الحرب الملحمى حيث يتباهى كلاهما بشجاعته(٦) . وبينما أبقت الجيوش العربية والاسلامية بعضها بعضا فى حالة استعداد ، أو دخلت فى قتال على الحدود فإن صراعا فكريا قد بدأ بعد غزو سوريا ، وتأسيس الدولة الاموية فى دمشق (٦٦١ - ٧٥٠ م) يبدو أن المسيحيين هم الذين بدأوا يجادلون المسلمين . وانطلاقا من موقف مهدد ، ومن ممارسة احساس بالاضطهاد ، فقد استطاعوا بهذه الطريقة ان يعوا لنوع من المقاومة حيث عبروا عن أنفسهم من خلال هجوم اساسى مكرس ضد الاسلام فيما يتعلق بالنقاط حيثما تكون أساسيات وجودهم ، أى كيانهم المسيحى ، محك اختبار صعب . لقد نظر المسيحيون ، سواء من عاش منهم داخل الأراضى الاسلامية أو فى بيزنطة ، الى الاسلام فى تلك القرون الاولى ، على أنه بدعة محرفة عن الدين الواحد العظيم الصحيح ولكن تحديدا كبدعة كانت تهدد ذلك الدين الصحيح ، وتمثلت التكتيكات ، تماما كما فى حالة كثير من الهرطقات المسيحية ، فى دحض الاسلام مسألة بمسألة اينما يتصادم واللبنات الهامة للبناء الراسخ للاهوت والقانون والأخلاقيات المسيحية .

فى تلك الفترة الاولى وحتى مطلع القرن التاسع ، ربما أمكننا أن نتكلم عن ضغط اجتماعى - سياسى ، وحضاري ، وديني من جانب المسيحية داخل الأراضي الاسلامية على الاسلام . تمثل الضغط السياسي - والاجتماعى فى دفاع مستميت عن المميزات الممنوحة للمجتمعات المسيحية المختلفة داخل أراضى الدولة الاسلامية وكانت على

---

(٥) انظر :

Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960 etc.

قارن المقالة التي كتبها :

James Kritzeck, Moslem-Christian understanding in Medieval time. Comparative Studies in Society and History, Vol. 4 (1961-62), pp. 388-401.

وانظر ايضا مقالته :

Jews, Christian, and Moslems, in The Bridge, ed. by John M. Oesterreicher, Vol. III (New York, 1959), pp. 84-121.

وللموضع التاريخي انظر :

R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962.

(٦) بالنسبة للأدب الجدلي الاسلامي - المسيحي والموضع التاريخي ، فنحن مدينون الى العمل الذي كتبه أرمند أبل Armand Abel وعن دور الدين في العلاقات العربية - البيزنطية ، انظر على سبيل المثال :

Marius Canard, Byzance et les musulmans du Proche Orient. London, Variorum Reprints, 1973.

سبيل المثال ، على شكل معاهدات مبرمة بين الفاتحين العرب وبين المدن والمناطق المسيحية التى استسلمت . وقد تمثل الضغط الحضارى فى استغلال الموروث الحضارى بأكمله بما يشمل الماضى الزاهر والثقافة المستنيرة فى مواجهة من ساده شعور بأنهم ليسوا الا بدو الصحراء أصحاب القدر اليسير من التعليم .

أما الضغط الدينى ، من ناحية ثانية ، فقد كان أكثر الضغوط أهمية في سياق موضوعنا الحالى . طرح المسيحيون تساؤلات عن الاسلام ، كان على المسلمين أن يجدوا حلا لها . وبهذه الطريقة اضطر المسلمون الى تحديد موقفهم ، ليس فقط على المستوى الاجتماعى ـ السياسي كمسلمين تجاه المسيحيين ، ولكن ايضا على المستوى الدينى لعلاقة الاسلام ازاء المسيحية . وكانت النتيجة أن تبلورت فى فترة الدولة الأموية القضايا الرئيسية للجدل او الحوار الاسلامى ـ المسيحى لقد اورد المسلمون حججهم الدامغة ضد المسيحيين فيما يتعلق باعتقادهم عن الله قائلين بأن ارادة الله هى مصدر افعال كل البشر ، منكرين ، صراحة ، الاعتقاد بالثالوث ، وفيما يتعلق باعتقادهم عن المسيح ، فإن الكريستولوجيا [٧] القرآنية لم تعترف بالصلب ، وقد أنكروا بشدة أية طبيعة الهية للمسيح . وأما عن اعتقادهم عن الوحى ، فقد امنوا بالنبوة والقانون الالهى ، وصبوا اتهاماتهم على أسس قرانية على التحريف فى العهد القديم والجديد ككتابين مقدسين نزلا على موسى وعيسى ، وقد اعتبرت انتصارات الجيوش العربية الاسلامية بمثابة دليل على عزة الله للاسلام ، ولفت الانتباه غير مرة الى ما ورد في القرآن عن اليهود والمسيحيين وكتابيهما المقدسين . كما قالوا بمقولات عن مجىء محمد صلى الله عليه وسلم وردت فى الانجيل ، ووجهوا اتهاما بالشرك خاصة الى المسيحيين ، الخ[٨] . ومن

---

(٧) Christology وهي تعني اصلا التعليل اللاهوتي (الثيولوجي) لشخص المسيح وعمله .

(٨) لمسح شامل عن الأدب الجدلي الاسلامي في مواجهة المسيحية ، انظر :

Moritz Steinschneider, Polemische und apolagestiche literatur in arabischer Sprache, leipzig 1877, repr. Hildersheim: G. Ohms, 1966.

(بما في ذلك من اشارات الى المؤلفين المسيحيين) . انظر ايضا :

I. Goldziher, Ueber muhamedanische Polemik gegen Ahl al - kitab, ZDMG, Vol. 32 (1878), pp. 341-387 (repr. in his Gesammelte Schriften- Collected Works, Vol. II, Hildesheim: G. Ohms, 1970, pp. 1 — 47).

وانظر :

Erdmann Fritsch, Islam und Christentum in Mittelater. Beitrage Zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christontum in arabischer Sprache, Breslau: Muller & Seiffert, 1930.

وانظر :

Georges C. Anwait, O.P., Polemique, apologie et dialogue islamochretiens. Positions classiques medievales et positions contemporaines, in Euntes Docete (Rome, Urbaniana), Vol. 22 (1969), pp. 375-452.

وانظر :

Ignazio D: Matteo, Il tahrif od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani Bessarione, Vol. 38 (1922), pp. 64-111, 223-260, Vol. 39 (1923), pp. 77-127.

وانظر :

Di Matteo, la divinita, di Cristo e la dottrina della Trinita, in Maometto e nei polemisti musulmani, Rome, Pont. Inst. Biblicum, 1938.

قارن مع الكلمة الافتتاحية التي كتبها :

D. S. Attema, Enkele hoofdmomenten unit de Mohammed aanse gedechten amtrent het Christendom, Kampen: J.H.Kok, 1956.

تقوم مجموعة عالمية من الدارسين ، مسلمين ومسيحيين ، حاليا على اعداد ببليوغرافيا مرتبة ترتيبا تاريخيا للحوار الاسلامي ـ المسيحي (بأرحب مفهوم) يغطي فترة ثلاثة عشر قرنا . القائمة الأولى (تشمل من القرن ٧ ـ ١٠) ظهرت في :

Islamo-christiana (Rome, Pontifico Istituto di Studi Arabi), Vol.1 (1975); Robert Caspar c.s., Bibliographie du dialogue islamo-chretien: les auteurs et les oeuvres du VIIeme au X'eme siecle compris' (pp. 125-176).

القائمة الثانية (القرن ١١ ـ ١٢) ظهرت في :

Islamo-christiana, Vol. 2 (1976), pp. 187-249.

طبعة ثالثة ظهرت في Vol. 3 (1977) ولدي كلية اللاهوت (الثيولوجي) بجامعة ليدين ـ مركز لتوثيق الدراسات التاريخية للعلاقات الاسلامية ـ المسيحية ، خاصة في فترة العصور الوسطى .

جانب المسيحيين ، لدينا من تلك الفترة الاموية ، معالجة القديس يوحنا للاسلام . فى دمشق ، فى الفصل ١٠١ من كتابه عن البدع ، وهو جزء من عمله الكبير Pege tes Gnoseos (٩) وقد عزيت اليه أجزاء اخرى عن الاسلام غير أن مصداقيتها موضع شك . نظر القديس يوحنا الى الاسلام على أنه يثير عداوة للمسيح -Prodromos tou Anti christou لقد كانت المشادات بين الفقهيين (الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين) فى سوريا حافزا قويا على تطور الفكر الفقهى الاسلامى بمنحى دفاعى(١٠) .

غير أنه فى ظل الحكم العباسى (٧٥٠ ـ ١٢٥٨) ، وخاصة فى الفترة الوسيطة من القرن التاسع فى ظل حكم خلفاء مثل المأمون (٨١٣ـ ٨٣٣ م) والمتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م ـ اشتدت موجة من المناظرات الجدلية العنيفة شجعها تشديد الحكام على كون الاسلام أيديولوجية دينية ، والاهتمام المتزايد الذى أولته الدولة لتلك الخلافات والانشقاقات الدينية التى برزت ، وبتدخلها المتزايد . هذا التدخل لم يتعلق بالتعبير العقائدى للمسلم فحسب ، وانما شمل أيضا تعريفا اكثر تشددا للأحكام والتى يمكن طبقا لها وداخل اطار حدودها ، أن توفر الحماية (لأهل الذمة) من جانب الدولة (١١) ، من هذه الكتابات الجدلية الهجومية لكلا الجانبين ، نجد أنهما قد استخدما الفلسفة ، خاصة من تناول المنطق الأرسطى والميتافيزيقات ، كما عرفها وطورها المسيحيون فى فكرهم اللاهوتى (على سبيل المثال ثيودور أبو قره Theodore Abu Qurra حوالى ٧٤٠ ـ ٨٢٦ م)(١٢) وكما تعلمها المسلمون نقلا عن الترجمات ، بفضل جهود المعتزلة ، الذين نسخوها لصياغتها بغية الاستعانة بها فى دفاع عقلانى عن المعتقدات الدينية الاسلامية . لقد استخدمتها الطوائف فى الاسلام والمسيحية فى مجادلاتهم وتفنيداتهم المتبادلة بنفس الكيفية . فى تلك الفترة ، انتقلت المبادرة الى الجانب الاسلامى مرة أخرى على مستويات متباينة . واشتد الضغط على المستوى الاجتماعى ـ السياسى

(٩) انظر :

Patrologia Graeca (PG), ed. Migne, Vol. 94, cols. 764-733

(Peri hairese on). The Dialevis Sarrakenan kai Christianou attributed to St. John (PG, Vol. 106, Cols. 1335-1348),

وقد ظهرت نسخة اقصر في PG, Vol. 104, Cols. 1585-1596 والتي كتبها ثيودور ابو قره PG, Vol. 91, Col. 1543

(١٠) انظر :

C.H. Becher, Christhike Palemik und islamische Dogmen bildung (in hio Islamstudien, Vol. 1, Leipzig: Quelle & Meyer, 1924, pp. 432-449).

والذي كان من اوائل الباحثين الذين لفتوا الانتباه الى حقيقة ان الفقه الاسلامي في مراحل تطوره الأولى كان متوقفا الى حد كبير على قضايا اثارها اللاهوتيون المسيحيون . وهذا قد أدى الى العديد من الدراسات المتعمقة عن أصل علم الكلام الاسلامي وتطوره ، وهو أمر لا نستطيع الخوض فيه هنا .

(١١) هناك دراستان كلاسيكيتان عن موقف الأقليات الدينية المتمتعة بالحماية (أهل الذمة) في الأراضي الاسلامية ، انظر :

Arthar S. Tritton, The Caliphs and their non-Muslim subjects, London, 1930, etc.

وانظر :

Antoine Fattal, Le Statut legal des non-musulmans en pays d'Islam (Recherches,X), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, etc.

(١٢) انظر :

Contra haereticos, Judacos et Saracenas varia of Abu Qurrain, PG, Vol. 97, Cols. 1461-1609.

أما النصوص العربية فقد قام بتحقيقها كل من P.S. bath., L. Cheikho وانظر :

G. Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra (Forschungen Zur chr. literatur-und Dogmen geschische X, Heft (314), Paderborn. 1910.

بداية ضد التأثير السياسى والحضارى الايرانيين ، والذى أدى الى سقوط البرامكة فى ظل حكم هارون الرشيد عام ٨٠٣ م . وبعدذلك بنصف قرن ونيف ، تزايد ضغط متشابه على المسيحيين الذين أثاروا العداوة نتيجة رفاهيتهم وتأثيرهم الثقافى والاجتماعى . لقد تعرضت المسيحية الى هجوم شديد تحت حكم المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م) عبرعن نفسه فى استخدام ما أطلق عليه ميثاق عمر » والذى نظم أوضاع الاقليات الدينية ، وفى رد الجاحظ (٨٦٩ م) العنيف على مقالة دينية كتبها أحد المسيحيين أظهر شروط المسيحيين فى هجاء لا لبس فيه ولا ابهام[١٣] . وعلى مستوى حضارى فإن المسيحيين داخل الأراضى الاسلامية كانوا لا يزالون يسيطرون على المسلمين الذين يتلقون عنهم العلم ، وكانوا راغبين فى التعلم فى مجالات الفلسفة والطب والعلوم ، كما هو الحال من قبل ، رغم أن العرب اعتدوا بأنفسهم على أساس تفوقهم العرقى واللغوى . لقد شهد القرن التاسع هذا ، بحق ، نموا وازدهارا فى الأدب العربى مع تطور فعال وتبلور للعلوم الدينية الاسلامية : التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام .

وقد انتقلت المبادرات ، آنذاك الى الجانب الاسلامى على المستوى الدينى أيضا ، لقد ذكرنا الجاحظ الذى كتب ما كتب بناء على طلب الخليفة المتوكل واننا لعلى علم بتفنيدات للمسيحية كتبها فى نفس الفترة على الطبرى (٨٥٥) الذى تحول عن دينه ودخل فى الاسلام حوالى عام (٨٥٠) والوراق (حوالى ٨٦٠ م) .[١٤] . وعلاوة على المناظرات الفلسفية . فقد تم الاستعانة بالمجالات الواردة فى الكتب المقدسة فى ذلك الوقت ومن أمثلة ذلك ما تناوله الطبرى ، وهى مجالات دللت على معرفة اسلامية متنامية بالكتاب المقدس للمسيحيين أساسا من خلال المعلومات التى نقلها أولئك المرتدون عن المسيحية الذين دخلوا فى الاسلام . ومع ذلك فقد كانت هناك ايضا مبادرات مسيحية . هناك سبع عشرة مناظرة جدلية عنيفة ضد الاسلام كتبها ثيودور أبو قره وحده ، والذى رأى فى محمد نبيا آريوسيا[١٥] مزيفا . والى جانب

وهناك رسالة جامعية عن ابو قره يعدها D. Ignace في جامعة لوفيان louvain

(١٣) نص الجاحظ رسالة في الرد على النصارى قام بطبعها جي فنيكل انظر :

J. Finkel, Three Essays of Abu Othman Amr ibn Bahr al-Jahiz (Cairo: Salafiyya Press, 1926),

(جي فنيكل : ثلاث مقالات لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، مكتبة السلفية : القاهرة ، ١٩٢٦) .

وقد ترجمها بنفسه الى الانجليزية في : JAOS, Vol. 47 (1927), pp. 311-334 وانظر أيضا :

Ch. Pellat, "Christologie Gahizienne", Studia Islamica, Vol. 31 (1970), pp. 219-232.

(١٤) بالنسبة لنص المناظرة الجدلية التي كتبها على الطبري بعنوان في الرد على النصارى

انظر المحققين :

I.A. Khalife & W. Kutsch in Melanges de l'Universite Saint-Joseph, Vol. 36 (1959), 4, pp.115-148.

هناك نص دفاعي لنفس المؤلف كتاب الدين والدولة ، انظر المنقح :

A. Mingana (Manchester, 1923, Cairo: Muqtataf, 1342)

(القاهرة : المقتطف ، ١٣٤٣) . وقد ترجمه الى الانجليزية تحت عنوان :

The Book of Religion and Empire (Manchester, 1922)

جزء من المناظرة الجدلية للوراق : كتاب المقالات ، أعيدت صياغته على أساس تفنيد يحيى بن عدي ، انظر المنقح والمترجم (غير منشور) .

Armand Abel, Abu Isa Muhammad b. Harun al-Warraq, Le livre pour la refutation des trois sectes chretiennes. Diss. Bruelles, 1949 (unpublished).

(١٥) أريوسي Arianizing ، منسوب الى أريوس وهو كاهن اسكندري (في عام ٣٣٦) قال بأن الابن (المسيح) غير مساو للأب (الله) في الجوهر . وأريوسي أحد اتباع أريوس . Arian .

هذا الأدب الجدلى العنيف للعرب المسيحيين[١٦] ، فإن هناك أيضا تقارير عن مناقشات حقيقية او مختلقة بين المسيحيين والمسلمين[١٧] . لدينا على سبيل المثال ، تقرير من أصل سريانى عن مجادلة يقال ان البطريريك يوحنا ، الذى ربما ينتمى الى المذهب اليعقوبى ، قد عقدها مع أمير الأجرينيس Emir of the Agamraes وهناك مصدر سريانى آخر يسجل مناقشة تيموثى النسطورى الكاثوليكى Timothy (٧٢٨ - ٨٢٣ م) مع الخليفة العباسى المهدى (٧٧٥ - ٧٨٥ م) . ومن المحتمل أنها كانت من داخل الأراضى التى استولى عليها البيزنطيون خلال الغزو فى بداية القرن العاشر ، ان مناقشة دينية معروفة بين صديقين ، المسيحى الكندى والمسلم الهاشمى ، من المحتمل أنها فى أسلوب ذى رنة نسطورية . ورغم أنها عمل أدبى ، فان المناقشة قد دونت فى قصر المتوكل ، وتعكس ثقافة عظيمة فى المستوى العقلانى والصراحة فى التعبير[١٨] .

ومن ناحية أخرى فان الضغوط المبكرة داخل الأراضى الاسلامية من المسيحية على الاسلام ، قد حل محلها ضغط متزايد من الاسلام على المسيحية . وقد ظلت بعض التفنيدات الفقهية الرئيسية للمسيحية باقية كتلك التى أثارها

---

(١٦) بالنسبة للأدب الجدلي المسيحي المكتوب بالعربية ضد الاسلام انظر البيليوغرافيا التي أعدها Mortiz Steinschneider . والمذكورة في تذييل رقم ٨ ، وانظر أيضا :

E. Graf, Geschichte der christlichen arabischen literatur, 5 Vols. Rome, Citta del Vaticano (Bib. Apostolica Vaticana, Studie Testi), 1944-1953.

(١٧) عن المشادات الدينية بين المسلمين والمسيحيين في مرحلة بزوغ الاسلام ، قارن :

J. Brugman, Gods dienstgesprekken tussen Christenen en Moslims in de vroege Islam. Leiden: E. J. Brill, 1910.

(١٨) لمجادلة البطريرك يوحنا John انظر ؛

F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec I'emir des Agareens, Journal Asiatique (JA), Serie II, no 5 (1915), pp. 226-279.

قارن ذلك مع :

H. Lamments, A propos d'un collaoue entre le patriarche jean et Amo. al-As, JA, Serie 13 (1919), pp. 97-110.

بالنسبة لـ تيموث Timoth انظر :

Alphonse Mingana, 'Timothy's apology for Christianity' in Woodbrooke Studies, Vol. II (Cambridge, 1928), pp. 1-162.

(نص سرياني مع ترجمة ومقدمة) .

وانظر لنفس المؤلف :

'The apology of Timothy the patriarch before the Caliph Mahdi', in the Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 12 (1928), pp. 137-298.

طبعة نقدية للنص العربي : نشرها

R. Caspar in Islamo — Christiana, Vol. 3 (1977).

وانظر ايضا :

Hans Putman, L'Eglise nestorienne sous le patriarcat due cathclicos Timotheel (780-823). Diss. Lyons, 1970.

(رسالة غير منشورة)

نص المناقشة بين الهاشمي والكندي والتي نقحها انطون تاين بعنوان : « رسالة عبدالله بن اسماعيل الهاشمي الى عبد المسيح بن اسحق الكندي ورسالة الكندي الى الهاشمي » ، لندن (١٨٨٠ ، ١٨٨٥ ، ١٩١٢) والقاهرة (١٨٩٥ ، ١٩١٢) . بالنسبة لترجمة جزئية ووصف انظر :

Sir William Muir, The Apology of al Kindy, written at the court of al Mamun (circa A.H. 215, A.D. 830), in defense of Christianity against Islam. London, SPCK, 1882, 1887.

الشيعى الزيدى القاسم ابن إبراهيم (٧٨٥ ـ ٨٦٠ م) والمفكر الأشعرى الباقلانى (١٠١٣م) ومفكر المعتزلة الفقية عبد الجبار (١٠٢٥م)[١٩] .

بيزنطة والاسلام :

خلافا لهذه الآراء المتبادلة والمناظرات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين داخل الأراضى الاسلامية ، فقد كان هناك رسل ورسائل متبادلة بين المسلمين العرب والمسيحيين البيزنطيين كما كانت هناك مناظرات عنيفة فيما بينهما أيضا[٢٠] .

---

(١٩) بالنسبة لتفنيد القاسم بن ابراهيم للمسيحية : كتاب الرد على النصارى انظر المحقق والمترجم :

I. di Matteo, 'Confutazione contro i cristiani dello Zaydita al-Qasim b. Ibrahim, Rivista degli Studi Orientali, Vol. 9 (1922), pp. 301-364.

قارن ذلك مع :

Wilfred Madelung, Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und seine le hre. Berlin. W. de Giruyter, 1965.

بالنسبة لتفنيد الباقلاني للمسيحية انظر :

Armand Abel, 'Le chapitre su le Christianisme dans le Tamhid d'al- Baqillan', in Etudes d' Orientalisme dediees a la memoire de Levi- Provencal, Vol. I (Paris, 1962), pp. 1-11.

وبالنسبة لتفنيد عبد الجبار للمسيحية انظر : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الخامس : الفرق غير الاسماعيلية ، والذي حققه م . م . الخضري (القاهرة ، ١٩٦٥) من ٨٠ ـ ١٥١ . انظر ايضا مؤلفه تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ، والذي حققه عبدالكريم عثمان (بيروت ـ دار العربية ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦ ، جزءان) ص١٩٨ ، يتبع .
قارن ذلك مع :

Shlomo Pines, The Jewish Christians of the early Centuries of Christianity, according to a new source, Jerusalem, Israel Academy of Science and Humanities, 1966.

ولكن ستيرن Stern تصدى للنتائج التي توصل اليها س . بانيس

S. M. Stern, 'Quotation from the Apocryphal Gospel in ' Abdel Jabbar' and' Abdel Jabbar's account of how Christ's religion was falsified by the adaption of Roman customs', in The Journal of Theological Studies (Oxford), Vol. 18 (1967), pp. 34-57 and Vol. 19 (1968), pp. 128-185 respectively.

(٢٠) بالنسبة لنظرة شاملة عن الآراء البيزنطية في الاسلام ، انظر :

Erich Trapp in his Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem 'Perser' (Vienna, 1966), pp. 13-48.

وانظر :

John Meyendorff, 'Byzantine views of Islam', Dumberton Oak Papers, Vol. 18 (1964), pp. 115-132.

وبالنسبة لنظرة شاملة عن الجدل البيزنطي ، أنظر :

Adel-Theodore Khaoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIIIe- XIIIe s.), Paris- louvain: Mauwelaerts, 1969.

قارن لنفس المؤلف :

Polemique byzantine contre l Islam, 2e tirage, Leiden: E.J. Bill, 1972.

وانظر ايضا :

Wolfgang Eichner, Die Nachrichten uher den Islam bei den Byzantinern, Dei Islam, Vol. 23 (1936), pp. 133-162 and 191-244.

وانظر :

Carl Guterbock, Dei Islam im Lichte der byzantinischen Palemik (Berlin, 1812).

(وهو الآن يعد من الكتابات العتيقة الأفكار)

لقد أرسل فيتوس photios ، على سبيل المثال ، فى بعثة بيزنطية الى الخليفة المتوكل عام ٨٨٥ ـ ٨٥٦م ، وهناك مراسلة موثوقة بين الخليفة عمر الثانى[٢١] (٧١٧ ـ ٧٢٠م) والامبراطور ليو الثالث Leo lll[٢٢] . واننا على معرفة من الفقرة المشهورة من الخطاب الأول الذى أرسله نيقولا الأول Nicholas l the mystikos بطريريك القسطنطينية (٩٠١ ـ ٩٠٧ ، ٩١٢ ـ ٩٢٥ م) حوالى ٩١٣ م الى الخليفة العباسى المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢م) فى بغداد :

« قوتان متسيدتان ، قوة العرب وقوة البيزنطيين ، تفوقان كل قوة على الأرض ، مثل ضوءين ساطعين فى السماء . لهذا السبب الواحد ، اذا لم يكن لسواه ، فقد كان عليهما ان يكونا شريكين واخوة . ان علينا ألا نكون متباعدين ، لأننا منفصلان فى طرق حياتنا ، عادتنا ، وعباداتنا ، مثلما يتوجب علينا ألا نحرم أنفسنا من اتصال بين بعضنا البعض عن طريق الكتابة فى حالة تعذر المقابلة شخصيا . هذه هى الطريقة التى يجب ان نفكر ونتصرف فى اطارها ، حتى وان لم تدفعنا حاجة شئوننا الى ذلك »[٢٣] .

لقد تلقى الامبراطور مايكل الثالث (٨٤٢ ـ ٨٦٧) Michael IIIخطابا واحدا على الأقل من أحد الخلفاء يستفسر عن دينه ويدعوه للدخول إلى الاسلام أوكل الامبراطور مهمة الرد الى نكيتاس بيـزنيطيـوس « الفيلسوف » Niketas Byzantios الذى عاش بين ٨٤٢ ـ ٩١٢ م وكتب خطابين ردا على الخليفة خلال ستينيات القرن التاسع كما كتب دفاعا عن اعتقاد الثالوث ، أتبعه بتفنيد مطول للقرآن .[٢٤] .

درس نكتياس القرآن من خلال الترجمة الاغريقية ، ولذا فقد فند الثمانى عشرة سورة الاولى ، اضافة الى نهاية السورة ٣٦ . وقد استخدم في عمله هذا الفلسفة بهدف الوصول الى لاهوتية عقلانية وعلى نقيض سابقيه ، فقد اعتبر الاسلام ليس بدعة ضالة عن المسيحية وانما اعتبره دينا مزيفا بالفعل . ولذا ، فقد رفض على سبيل المثال القبول بنداء فى

---

(٢١) ربما يقصد الخليفة عمر بن عبدالعزيز .

(٢٢) بالنسبة لبعثة فيتوس Photios انظر :

Francis Dvernik, The embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs' in: To Homer Roman Jakobsm.

وهي مقالات بمناسبة بلوغه السبعين في ١١ اكتوبر ١٩٦٦ .

Vol. I (The Hague: Mouton, 1967) pp. 569-576.

ويعتبر الخطاب الى عمر ردا من الامبراطور ليو الثالث Leo III الى الخليفة عمر الثاني ، (٧١٧ ـ ٧٢٠) يستفسر عن ايمان المسيحي . نسخة ارمنية من هذا الخطاب لا تزال محفوظة ولترجمتها ، انظر :

A. Jeffrey, Ghevond's text of the correspondence between Umar II and Leo III, Harvard Theological Review, Vol. 37 (1944), pp. 269-332.

نسخة اقصر باللاتينية للخطاب يمكن الرجوع اليها في **PG, Vol. 107, cols. 315-324.**

اما مصدر التأليف فلم يتم التوصل اليه بشكل يقيني مطلق .

(٢٣) انظر : **PG, Vol. III, Col. 288.**

(٢٤) بالنسبة للخطابات انظر : **PG, Vol. 105, Cols. 807-821 and 821-841.**

اما هذا العمل الاكبر :

Anatrope tes ton Arabos Moamet plastographetheises Biblou (Nicetae Byzantini Rufutatio Mohamedis).

فقد كتب خلال حكم بيزيل الأول Basil I بالنسبة لهذا النص انظر : **PG, Vol. 105, Cols. 669-805**

اما تفنيد القرآن فيوجد في **Cols. 701- 805**

القرآن لكل من المسيحيين والمسلمين للتضرع فى الصلاة معا لذات الاله الواحد . وأنحى باللائمة على الاسلام لاعتناقه فكرة جسدية عن الله ، وهو غالبا ما قال به الجدليون البيزنطيون ، والذى بنى على أساس ترجمة خاطئة للفظة « الصمد » فى الآية ٢ « من السورة ١١٢ » من القرآن . ونتيجة لذلك فقد اعتبرت فكرة غير سامية . باختصار ، انتهى الى أن المسلمين والمسيحيين لا يجب أن يصلوا لنفس الاله . وعلى مستوى أقل كثيرا وهو فى الحقيقة مستوى مهين ، هناك الكتيب الذى وضع ضد الاسلام فى القسطنطينية حوالى ٩٠٩ م ونسب خطأ الى القس أرثاس Arethas[٢٥] .

ثم ظهرت موجة جديدة من المناظرات الجدلية العنيفة بين المسيحية والاسلام فى القرن العاشر . فى ذلك الوقت كانت الجيوش البيزنطية قد غزت كالبريا Calabria ، وغزت كريت وقبرص للمرة الثانية ، وخلال حكم رومانوس الأول ليبينوس (٩١٩ - ٩٤٤) RomonosI Lepapenos تحركوا عبر آسيا الصغرى مرورا بسيليسيا الى سوريا . فى بيزنطة وسوريا ، كتب رسائل أكبر بالاغريقية ضد الاسلام ، الى جانب ذلك ، ازدهر أدب بيزنطى أكثر شيوعا فى هذا الموضوع ، والذى ربما أنه قد صيغ بغية استرجاع سكان المناطق التى غزوها مرة أخرى الى الديانة المسيحية . هذه الفترة لا بد وأنها قد كانت فترة لا تخلو من الأمل بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا فى عمق الأراضى الاسلامية منتظرين نصرا حاسما للمسيحيين على المسلمين . وقد كتب المسيحيون الذين عاشوا داخل الأراضى الاسلامية عددا لا بأس به من رسائل المناظرات الجدلية خلال تلك الفترة ، من بينها تفنيدات لعالمى لاهوت يعقوبيين . ومما يمكن ذكره فى هذا الصدد المناظرات الجدلية التى كتبها الفقيهان الاسلاميان[٢٦] يحيى بن عدى (٨٩٣ - ٩٧٤) وابن زرعا (٩٤٣ - ١٠٠٨) . ومع ذلك ، فقد اتخذ التاريخ مسارا آخر . فلم يقتصر الأمر على الحيلولة دون وقوع انهيار ، وانما تم دفع البيزنطيين الى الوراء أبعد فأبعد ، وقد أخذ هذا الأمر منحى خطيرا مع وصول الأتراك السلاجقة فى أواخر القرن الحادى عشر ، وتغلغلهم المتتابع فى عمق الأناضول ، وازعاج الحجاج المتوجهين الى الأرض المقدسة ، لقد هدأ تيار المناظرات الجدلية العنيفة .

تغير الوضع تغيرا له مغزاه مع الحملات الصليبية التى وصلت قبيل عام ١١٠٠ ثم عززت نفسها فى موجات متتالية ، الا أنها اختفت بعد ذلك بقرن ونصف . لقد كانت الحملات الصليبية فى الأصل شأنا لاتينيا ، غير أن صدى

---

(٢٥) لابد وان Leo Choirosphactes هو كاتب هذا الخطاب كما تعرف عليه R.J.H. Jenkins انظر مقاله John Meyendorff المذكور في تذييل رقم (٢٠) . قارن الترجمة والتحليل اللتين قام بهما :

Armand Abel, 'La lettre polemique ''d'Arethas''a l'emir de Damas', Byzantin, Vol. 24 (1954), pp. 343- 370.

(٢٦) يحيى بن عدي فند كتاب المقالات للوراق (حوالي ٨٦١) . بالنسبة لهذا المؤلف ، انظر :

A. Perier, Petito traites apologetiques de Yahya Ben Adi and Yahya Ben Adi: Un philosophe chretien du Xe siecle, both Paris, 1920.

George Graf, Die Philosophie und Getteslehre des Yahja ib. Adi und spaterer Autoren. Munster, 1910

ابن زرعا فند أول الادلات للبلقى (٩٣١م) والذي استند الى الوراق . وعن ابن زرعا

Cyrille Haddad, 'Isa Ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chretien, Beirut: Dar al-Kalima, 1971.

هذه الحملات قد انعكس ايضا على ظهور المناظرات الجدلية العنيفة مرة أخرى فى الشرق الأدنى . ان المسيحيين العرب أمثال بارثليميو الاديسى (حوالى القرن ١٢) Bartholomew of Edessa .

والياس النسبيس ، وعبد الله الطيب النسطوري (١٠٤٣) وبولس الراهب من انطاكية(حوالي القرن ١٢) قد استطاعوا أن يكتبوا رسالات مطولة ضد الاسلام(٢٧) . من جهة أخرى فإن مسلمين أمثال الغزالي (١٠٥٨ -١١١١) والفارابي (١٢٨٥) وسعيد بن حسن (١٣٢٠) ، وابن تيمية(٢٨) وابن القيم الجوزية (١٣٥٠) قد كتبوا تفنيدات مطولة للمسيحية(٢٨) . وتظهر رسالاتهم كل الملامح التي دائما ما تكون سمة أدب المناظرات الجدلية الاسلامية ضد المسيحية : انكار الثالوث وألوهية يسوع ، والاتيان باستدلالات على الصفة النبوية لمحمد بما في ذلك ما هو مستوحى من الانجيل ، واظهار التناقضات والتضاربات في العهد القديم والجديد ، وسوق القرائن الدالة على آيات ومعجزات محمد ، واثبات عظمة وسمو الاسلام ، وادانة للكيفية التي يتم بها ممارسة العبادة والاخلاقيات المسيحية على أساس كونها خاطئة خطأ الاعتقادات المسيحية .

---

(٢٧) انـظر : Barthalomaei Edesseni Elenchus aut Confutatio Agareni (Elenchas A Garenou) - PG, Vol. 104, Cols. 1383-1448.

رغم ان حياة المؤلف غير معروفة ، فانه يفترض ان هذا النص كتب ما بين ١١٢٩ - ١١٤٦ ، عندما كانت اديسا في يدي « Frantuh » كان الياس النسيبي « Elias of Nisibe » كان نسطوريا حضريا . وقد ترجم عمله الاساسي الى الالمانية ، انظر المترجم :

L. Horst: Buch vom Beweis der Wahrheif des Glaubens, Colmar, 1886.

كان عبدالله بن الطيب فيلسوفا وطبيبا معروفا في النصف الأول من القرن الحادي عشر ، ومؤلفا للعديد من الرسالات اليبولوجية .

وبالنسبة لـ بولس الراهب ، انظر :

Paul Khaury, Paul d'Antioche, eveque melkite de Sidon (XIIes.) Texte etabli, traduit et introduit (Recherches, XXIV). Beyrouth, Imprimerie Catholique, n.d. (1965).

وعلى درجة اكبر من الأهمية « خطاب الى المسلمين » (ص٥٩ - ٨٣ ، ترجمة ص١٦٩ - ١٧٨) والذي رد عليه ابن تيمية في الجواب الصحيح (انظر التذييل القادم ٢٨) .

(٢٨) انظـر :

Al-Ghazali, Refutation excellente de la divinite de jesus-Christ d'apres les Evangiles. Texte etabli, traduit et commente par Robert Chidia, S. J., Paris: Ernest Leraux, 1939.

وانظـر :

Franz-Elman Wilms, Al-Ghazalis Schrift Wider die Gatheit Jesu. Leiden: E. J. Bill, 1966.

أما بالنسبة لـ « الرد الجميل » الى الغزالي فلم تثبت على انها مطلقة .

انظـر :

سعيد بن حسن الاسكندراني : مسالك النظر في نبوات سيد البشر :

بالنسبة للمترجم ومقدمته وملاحظاته ، انظر :

Sidney Adams Weston, JAOS, Vol. 24 (1903) 2, pp. 312-383.

وانظر :

ابن تيمية : الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ، ٤ اجزاء ، القاهـرة ١٣٢٢/ ١٩٠٥ .

وانظـر :

ابن القيم الجوزية : هداية الحيارى من اليهود والنصارى ، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤

أما بقدر ما يعني الأمر البيزنطيين فان تزايدا ملحوظا للمعرفة عن الاسلام يمكن ملاحظته في بيزنطة بعد القرن الحادي عشر ، كما استمرت تقليدية المناظرات العنيفة في الرسائل اللاهوتية مثلما هو الحال في الفصل ٢٨ من Pamhoplia Dogmatike (حوالي ١١٠٠) الذي كتبه ايثيموس زيجابينوس Euthymios Zigabenossوالفصل ٢٠ من Thesauros Orthodious حوالى (١٢٠٠) والذى كتبه نكيتاس اكميتوس Niketas Akomiataes غير أنه تحت حكم اسرة بيلولوجي Paleologi(١٢٦١ ـ ١٤٥٣) ظهرت بعض الوثائق الأحدث والرسائل الأكثر اصالة ، والتى منها على سبيل المثال ، ترجمة ديمتروس كيدونوس Demetrios Kydones (حوالى ١٣٥٠) ، دحض القرآن الكريم والاسلام ، والتى كتبها دومنيكان ريكولدس دى مونت كريوس حوالى ١٣١٠ ، Dominican Ricoldus de Monte Crucis بناها على اساس ملاحظاته الذاتيه ومعرفته التي اكتسبها في ميسوبوتيميا Mesopotamia في نهاية القرن الثالث عشر أيضا ، يتبادر الى الذهن الدفاعيات الأربعة Apologiai واللوجوسيات الأربعة Logoiالتى كتبها جوهانس الرابع كانتكيترنوس Johan-nes Vi Kantakuzenos تحت اسم القس جوزاف Joasaph(١٣٨٣) مستخدما ترجمة كيدنوس[٢٩] . ويظل العمل الذى كتبه الامبراطور مانويل الثانى بيليلوجوس Manuel II Paleologos(١٤٢٥) أحد الاعمال ذات الأهمية الكبيرة ، وهو يقوم على محاورات مع تركى (تعسفا سمى « فارسى ») تحت عنوان « شريك حوار » ، والذى اعتبر أعظم الدفاعيات البيزنطية من المسيحية ضد الاسلام[٣٠] . هناك أيضا من نفس تلك الفترة مجادلة جوزيف برنينوس Joseph Byrennios (١٤٣٠) مع أحد المسلمين ، ودحض اللاهوتى سيمون الثيبسلوناكى Symeon Of Thessalonike (١٤٢٩) فى مقتطفاته Kata Ethnon[٣١] .

---

(٢٩) انظر :

Demetrii Cydonii translatio libri fratrio Richardi , ordinis praedicatorum, Contra Mohomti Asseclas, PG, Vol. 154, Cols. 1037-1152.

وقد ترجم ديمتروس كيدنوس الكتاب الى اليونانية من المحتمل بين عام ١٣٥٤ و ١٣٦٠ . وربما ان :

Christianae fidei confessio, facta Saracenis of Kydones (PG, Vol. 154, Cols. 1151-1170).

وربما مصدره نص اصلي لـ ريكولدس دي مونت كرسيس

انظر :

Joannis Cantacuzeni Contra Mahometem Apologiae et Orationes (Apologiai Kai Logoi) PG, Vol. 154, Cols. 373- 692.

محتمل ان هذه النصوص كتبت عام ١٣٦٠م .

(٣٠) تمت المحاورات في انقرة في ديسمبر ١٣٩١ . انظر :

Erich Trapp, Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Perser (Wiener Byzantinistische Studien, II) Vienna, 1966.

ان هذه الدراسة تحتوي على نظرة شاملة للآراء البيزنطية عن الاسلام ، وهي نص منشور في طبعة مع مقدمة وتلخيص للنص . وقد ترجم الحوار السابع ، انظر المترجم

Theodore Khaury, Manuel II Paleologue: Entretiens avec un musulman, le Contraverse. Introduction, texte critique, traduction et notes (Samces Chretiennes No. 115). Paris, Ed. du Cerf., 1965.

(٣١) انظر :

Asterios Argyriou, Ioseph tou Bryenniau: Meta times Ismaelitou dialexis. Athens, 1967.

بالنسبة للمقتطفات سيمون ثيسيلونك Kata ethnon: Symon of thessalonike

انظر : PG, Vol. 155, pp. 77 - 81.

في هذه الكتابات الجدلية العنيفة ، فان المسيحيين البيزنطيين والعرب المسلمين (أساسا العرب والفرس ، اذ لم يكن هناك بعد أدب جدلي من الاتراك ضد المسيحيين في العصور الوسطى) . قد رأوا بعضهما بعضا خصوما إلداء فيما يتعلق بالحقيقة الدينية . وقد اعتمدت هذه الكتابات أساسا على اللاهوتيين والقانونيين اضافة الى اثنين من الاباطرة وصلا الى نفس النتائج ولكن بنغمة أقل حدة نسبيا لقد تحركوا جميعا في خلفية من الحرب والتوترات السياسية .

ورغم ذلك ، ينبغي الا تعمينا هذه المناظرات الجدلية عن مجالات رحبة من الحضارة السلمية كانت عاملا مشتركا بين المسلمين والبيزنطيين والمسيحيين العرب في ميادين الفلسفة والعلم والتجارة والسفر . وفي سبل الحياة المتشابهة التي عايشوها ، كل في مجتمعه الخاص ، من أمور السلطة والسلوك والنظام الاجتماعي وما الى ذلك . بل هناك ما هو أكثر من ذلك . فقد كتب جرجوري بالماس Geregory Palmas صديق جون كانتكيزنوس John Kantakuzenos بحثا عن سفره[٣٢] (محتمل كأحد السجناء) الى آسيا الصغرى عام ١٣٥٤ ، وعن سيل لاينقطع من الحجاج من بيزنطة ومن الغرب اللاتيني شقوا طريقهم عبر الأراضي الاسلامية الى الارض المقدسة ثم عودتهم . وقد كان هناك الكثير من المعتقدات والممارسات الدينية عند العامة في مناطق مختلفة شارك فيها المسلمون والمسيحيون وحيث اشتركوا في توقير رجال الدين والزهو بهم . مثل هذه الممارسات يمكن أن يتناقلها أحد المجتمعين عن الآخر دون أن يستلزم ذلك تدخل أية سلطة رسمية . يبدو الأمر كما لو أن الدين يمكن اقتباسه على مستوى العامة مثلما هو الحال بالنسبة للحضارة الرفيعة وذلك ، على سبيل المثال ، خلال الترجمات ، على مستوى حضاري واجتماعي أرقى كما حدث في نقل الفلسفة الاغريقية والعلوم من السريانية الى العربية في القرن التاسع ، ومن العربية الى العبرية واللاتينية من القرن الثاني عشر .

الغرب اللاتيني والاسلام :

من المفيد أن نلقي ضوءا جانبيا على العلاقات العربية البيزنطية التي وصفت آنفا ، على ضوء الآراء التي كانت لدى المسلمين والمسيحيين عن ديانة بعضهما البعض ، وعلى الساحة التاريخية والاجتماعية التي برزت فيها هذه الآراء . هذا الضوء الجانبي تدعمه مقارنة في العلاقات بين العرب والغرب اللاتيني ، وآراء كل منهما عن الآخر . هذه العلاقات والآراء اللاتينية كانت متميزة تماما عن تلك البيزنطية .

ان غزو الجيوش العربية للاراضي الرومانية الغربية لم يكن أقل عنفا من غزوها للاراضي الرومانية الشرقية ، وقد احتلت شمال أفريقيا واسبانيا وجنوبي فرنسا وجنوبي ايطاليا ، وأيضا معظم جزر البحر الأبيض المتوسط في القرن الثامن وشطرا من القرن التاسع عشر قرب اكتمالها في الغالب ولقرون قادمة كان لابد من وجود ساتر مائي عبر البحر المتوسط ومثلما هو الحال في الشرق ، فان هذه الأحداث أثارت فزعا في الغرب ، ورغم ذلك فقد استغرق الأمر زهاء ثلاثة قرون

---

(٣٢) هذا البحث تبعه تفنيد للاسلام . وقد نشر النص في :

Neos Uellenomenmon (Athens), Vol. 16 (1922), pp. 7 - 2!

قبل أن نتمكن من وجود عداوة واضحة على المستويين الأيديولوجي والديني عبر عنها الفكر والأدب . في ذلك الوقت حقا ، من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا ، نظر الى العرب المسلمين على أنهم أعداء رئيسيون للغرب اللاتيني وللمسيحية ، واذ بصورة سلبية عن الاسلام قد تنامت في كل مكان متراوحة في درجتها باختلاف المنطقة من صورة سوداء تماما الى صورة قاتمة[٣٣] .

في الحقيقة بينما شنت بيزنطة كامبراطورية واحدة حربا واحدة مستمرة رغم تغيير الجبهات أرضا وبحرا ومعاناتها لضغط روحي متزايد من الاسلام منذ بزوغه ومع تصاعده ، فان الغرب تلقى ضربته مع مطلع القرن الثامن ، وأعيدت الكرة في القرن التاسع ، ثم بدأ يفيق ليحارب حروبا مختلفة في بلاد مختلفة كانت قد استقلت الى حد كبير عن بعضها البعض . فقد تم غزو فرنسا للمرة الثانية في القرن التاسع كما هو الحال في معظم الجنوب الايطالي ، وكما غزا الرومان صقلية ما بين ١٠٦١ ، ١٠٧٢م ومع نهاية اعادة غزو أسبانيا (١٠٦٢ ـ ١١٠٠م) فان الحملة الصليبية للبابوات اكتسبت قوة دفع لدرجة أن الغرب أصبح منغمسا مع آسيا الصغرى ، وسوريا وفلسطين بمملكته اللاتينية ، ومع مصر وتونس ، وأخيرا البلقان . هذه الحملة الصليبية كشفت عن غرب عدواني ، ولكنهامكنت هذه المنطقة التي ما زالت على درجة كبيرة من بربريتها ، من الاتصال على مدى أكثر مع العالم الخارجي ، بما فيه الاسلام وحضارته الأرقى . جدير بالملاحظة أن بيزنطة ، وخاصة الغرب ، بعد أن قطعت في البداية علاقاتها مع شطآن البحر المتوسط المستولى عليها ، عادت فاستأنفت وكثفت علاقاتها التجارية مع الجانب الاسلامي من البحر . بالنسبة للغرب ، هذا صحيح خاصة من القرن ١٣ فصاعدا ، ولقد عزيت نهضة المدن الايطالية الى حد بعيد الى هذه الصلات التجارية .

لقد كتبت بيزنطة عددا من المناظرات الجدلية ضد الاسلام في القرن التاسع وربما الثامن فصاعدا ، والتي تناسبت مع حربها الا أنها فشلت في الالمام بمعلومات كافية عن الخصم الكبير . بدأ الغرب بعد ذلك في كتابة جدلياته العنيفة التي توالت في موجات تتناسب صعودا وهبوطا مع الحملة الصليبية ، ولم يكن الغرب بالتأكيد أفضل حالا من حصيلة معلوماته عن الاسلام من بيزنطه حتى القرن ١٢ الميلادى . وكان الدفاع عن المسيحية الذي تحتاجه مثل هذه المناظرات الجدلية ، قد بدأ فقط مع كتابات بيتر دميان Peter Damian (١٠٧٢) وجوتمند من افيرسا Guitmond of Aversa وقد استغرق الأمر وقتا قبل أن يدرك الغرب حقيقة انكار الاسلام للثالوث الالهي وصلب المسيح . لابد أنه موقف القرن ١١ ، أعادت الجيوش المسيحية غزو الأراضي التي استولى عليها الاسلام قبلا ، هو الذي نتج عنه اهتمام واضح بالامور الاسلامية وتفنيداته الفكرية كاتجاه متميز عن النبض الصليبي الأكثر عنفا لقد نظر الى الاسلام في العرف اللاتيني ، مع ذلك على أنه في الغالب بدعة منحرفة عن المسيحية وليس دينا مزيفا . لقد أكد جورجي السابع Gregory V11 ان اله الخلق عند الاسلام والمسيحية واليهودية واحد ، وانه طبقا لكل من الديانات الثلاث ، فان الله يبغي الخلاص للمخلوق العاقل[٣٤] .

---

(٣٣) بيليوغرافيا للآدب الغربي في العصور الوسطى والمتأخرة عن الاسلام يمكن الاطلاع عليها في : Norman Daniel, Islam and the West, P.P. 395-408.

(٣٤) انظر : Norman Daniel. Islam and the West, p. 43.

وانه لمثار اهتمام ، حقا ، ان الوعي المتغير ورؤ ية الاسلام بدأ مع اعادة تمحيص اعتبارات ثيوبولوجية . وقد ظهرت كتيبات لاهوتية لدحض الاسلام مشتقة من اللاهوت الفلسفي أكثر من اعتمادها على الكتب المقدس . فعلى سبيل المثال ، أكمل انسلام (Anselm) مؤلفه Curdeus homo في ١٠٩٨ ، وأهداه وسلمه بيده الى البابا اربن الثاني "Pope urban 11" في ذلك الصيف ، بالقرب من ميدان معركة كابويا « Capua وقد استوحى المؤلف كثيرا من مصادره من دحض الآراء المتعلقة بذات الله كتلك التي اعتنقها الاسلام[٣٥] . ومما يخطر على البال للوهلة الأولى اسم بيتر المبجل Peter the Venerable[٣٦] (١١٥٦) وكتابه Corpus cluniacense (ترجمات ١١٤١ - ١١٤٣) بما فيها الترجمة اللاتينية الاولى للقرآن والتي ترجمها روبرت الأكيتوني "Robert of Ketton" كما لايغيب عن البال أيضا توماس أكويناس "Thomas Aquinas" (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وبحثه De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos عام ١٢٧٠ ، وأيضا -"Sum ma contra gentiles" والذي لاتاريخ محدد له . ونحن نفكر أيضا في ريموند مارتي "Raimond Marti" (١٢٨٤) الذي كان يعرف العربية ، وبحثه ضد أخطاء القرآن في زعمه عام ١٢٦٠ ومؤلفه -Pugio fidei adver sus Mauros et Ludaeos الذي كتبه عام ١٢٧٨ ومؤلف روجر بيكون "Roger Bacon" (١٢٩٤) المعنون : Moralis philosophia وأيضا . Opus tertium

والى جانب مغزاها الديني والاجتماعي - السياسي فان العلاقات بين الغرب اللاتيني والعالم الاسلامي كانت مهمة جدا على المستوى الحضاري[٣٧] يقينا ان الغرب قد اقتبس معظم أساطيره وقصصه عن محمد والاسلام من البيزنطيين والمسيحيين العرب في وقت الحملات الصليبية مضيفا اليها من خيالاته . فاذا ما كان الاسلام كديانة ، قد نظر اليه على كونه كيانا سلبيا ، فان الشرق لم ينظر اليه من ذات المنظور . وان رؤ ية أكثر امتدادا الى مناطق اسبانيا وصقلية كانت نوعا من أرض العجائب التي أضاف اليها الخيال الغربي في سهولة معجزات اضافية . وأكثر الأمور أهمية ، مع ذلك ، كان فيما يتعلق بالفلسفة والعلوم والطب والتكنولوجيا ، حيث كان الغرب مستعدا لتلقي التعليم من

---

(٣٥) انظر :

JuliaGausz, Anselm von Canterbury und die Islam frage, Theologische Zeitschrift (Basel), Vol. 19 (1963), pp. 250 - 272.

بالنسبة لـ « نيوبولوجية الأديان » لـ انسلام ، انظر لنفس المؤلف :

Anselm von Canterbury. Zur Bege gnung und Auseinandersatzung der Religionen, Saeculum, Vol. 17 (1966), pp. 277 - 363.

(٣٦) انظـــر :

Petrus Venerabilis, Tractatus adversus nefandam sectam Saracenorum libri 13.

انظـــر :

Patrologia Latina (PL), Vol. 189, Cols. 659 - 720.

بالنسبة لـ « Corpus cluniacense » انظر الدراسة الكلاسيكية :

James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton: Princeton University Press, 1964.

(٣٧) بالنسبة للتأثير الحضاري للاسلام على أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، قارن الكلمة الافتتاحية :

F. Sierksma, Een en ander over de moslemse bijdrage a an de westerse bescharing. Leiden, Universitane Pers. 1914.

العرب في صقلية وأسبانيا ، وقد احترم العلم العربي . وان المعلومات التي تم اكتسابها عن طريق الأعمال المترجمة المكثفة التي تمت من العربية والتي غالبا ما كان يتم نقلها عن طريق العبرية الى اللاتينية ، كانت حافزا على ظهور عصر النهضة الأولى في القرن ١٢ ، لقد كان لها تأثير جلي ملموس على التعليم في كل مكان في القرن ١٣ . والى جانب العالم اللاتيني ـ الاغريقي فقد أمدت أعلام النهضة الأوائل أمثال دانتي Dante (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) وبترارك Petrarch (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) بحافز قوي . وقد اختلفت العلاقات الحضارية بين الاسلام وبيزنطة اختلافا عن تلك التي كانت بين الاسلام والغرب اللاتيني بسبب التخلف الحضاري للغرب اللاتيني .[٣٨]

الاتجاهات المسيحية ـ في الشرق والغرب :

ربما يمكننا أن ننظر بشكل جيد الى بعض الأوجه الأخرى للدولة البيزنطية ونقارنها بالأوجه الموازنة لها في الغرب ، واضعين في اعتبارنا ما تضمنته من مواقف دينية ازاء الاسلام .

١ ـ اذا كانت بيزنطة قد عرفت دولة مركزية واحدة بشكل قوي ، والتي كانت مرتبطة نظريا بالكنيسة الارثوذكسية ، فهناك عدة دول في الغرب شكلت قلة منها جزء الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وجدت نفسها في تنافس متبادل ان السلطة المركزية الوحيدة في الغرب كانت سلطة البابا والذي كانت قوته في تزايد مستمر منذ حركة الكلانيك "Cluniac movement" والاصلاح الجريجوري "Gregorian reform" انه لأمر جلي أنه في كل الأمور المتعلقة بالاسلام ، كانت المبادرات البابوية جوهرية : على سبيل المثال ، التوسع في السلطة القضائية الكنسية اللاتينية نحو الجنوب الايطالي وصقلية بعد هزيمة العرب ، والحملات الصليبية . وقد استلزم ذلك دعما لبعثه باربستيرو Barbastro عام ١٠٦٤ وزيارة اربن الثاني Urban الى طليطلة عام ١٠٨٨ ودعوته الى الارتداء الديني في الأراضي التي استعيدت بالغزو والحث على الاهتمام بالاسلام في أوروبا . وفي عام ١٠٩٤ م عندما استنجد اليكيس Alexis طالبا العون ضد الروم السلاجقة في الاناضول .

كان رد البابا عاجلا : دعوة لحملة صليبية الى الارض المقدسة . يصعب حقا الاستهانة بدور البابوات في علاقات الغرب بالاسلام . هذا أمر لايزال واضحا في عام ١٤٥٥ م عندما عرض بيوس الثاني Pius 11 على محمد الثاني "Mehmet 11" أن يخلف الأباطرة البيزنطيين ، ويتولى القيادة الدنيوية على المسيحيين الشرقيين اذا ما أراد ذلك[٣٩] . يصعب على المرء أن يتصور اتخاذ بطريك القسطنطينية لمثل هذه المبادرات .

(٣٨) بالنسبة لنظرة شاملة على الترجمات التي تمت . انظر . على سبيل المثال :

Eugene A. Myer's, Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam (New York: Frederick Ungar, 1964), esp. Ch. 7: The impact of translations on the West' (pp. 78-131).

(٣٩) انظـر :

Pius II, Lettera a Maometto II, a cura di Giuseppe Taffanin. Napoli, 1953.

٢ ـ انه بينما استمرت بيزنطة منذ النصف الثاني للقرن الحادي عشر تتعرض للتهديد ولضغط تركي لايلين ، فان الغرب قد حرز نفسه تماما خلال تلك الفترة من سيطرة العرب في ايطاليا ، واسبانيا وجزر البحر المتوسط بالنسبة لبيزنطة ، فان الموقف الوحيدة الممكنة تجاه الاسلام تمثل في الحرب الميدانية والمناظرات الجدلية العنيفة رغم ، أنها ربما خفت ، أحيانا ، في فترات حكم بعض الأباطرة المعنيين وكتاباتهم في حين أن الغرب استطاع أن يتبنى خيارات أوسع من المواقف ، ويسمع بتيارات مختلفة ، بما فيها التيار الحضاري والتبشيري ، في موقفه المواجه للاسلام . كان هناك رجال أمثال وليم الحـوري (William)of Tyre Historia rerum in partibus transmarinis gestrarum) والطرابلسي (Tractatus de statu Saracenorium) William of Tripoli وريكولـدس ديمـونت كـرسيسي "Ricoldus de Monte Crucis" الذي كتب تحت عنـوان Itinerarium, Confutatio alchorani" حوالي عام ١٢١٠ كمصدر رفيع من المعرفة عن الاسلام[٤٠] قد كان له معرفة بالمسلمين عن قرب ، وقد عمل توماس أكيوناس وروجر بيكون في مراكزهما اللاهوتية ، وجمع ريموند ليل Raymond lull (١٢٣٢ ـ ١٣١٦) بين الخاصتين ، وحث المجلس العالي في فينا عام ١٣١١ على تأسيس مدارس للعربية(ولغات شرقية أخرى) للعمل التبشيري بين المسلمين ، والذي باشره بنفسه باخلاص متفان . أما نيقولا الاكيسي Nicolas of Cusa (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) ، فقد أظهر أنه أكثرهم ثقافة ونظرة رومانية في حوار فلسفي De pace fidei (بعد ١٤٥٣) ومؤلفه Cribratio alchorani في عمله الأخير هذا ، يحاول أن يتخير ما يعتقد بأنه العناصر المسيحية واللامسيحية في القرآن ، ويعرض نقد ا مفصلا ، بناء على أدلة نصية في تلك المواضع التي يبتعد فيها القرآن عن التعاليم المسيحية .

لقد نبعت وجهة نظره من تفكير رفيع : اذا كان الاسلام شكلا محرفا عن المسيحيـة واذا كانت المسيحية هي نقطة الانطلاق الحقيقية للاسلام ، اذن فعودة من الاسلام الى المسيحية ، وهذا ما يعني الكنيسة في اعتقاده ، بعد امكانية حقيقية في مؤلفه De pace fidei Cusanus يعبر عن نفسه في الصلاة بلغة لأكثر شمولية . اذ لم يخف الله ذاته حيث يريد أن يفهم فان الناس لن تصيبهم ضالة :

...Nam nemo a te recedit , nisi quia te ignorat . Si sic facere dignaberis , cessabit

---

(٤٠) بالنسبة لهذا Itinerarium انظر دراسة :

U. Monneret de Villard, Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce, Roma, 1948.

قد اعيد ترجمتها من اليونانية The Improbatio alcorani (PG, Vol. 104) وطبقت في Sevilla عام ١٥٠٠ وترجمها الى الالمانية مارتن لوثر Martin Loother تحت عنوان :

Verlegung des Alcoran, Bruder Richardi Prediger Ordens, Wiltenberg, 1542.

قارن (تذييل رقم ٢٦) .

gladius et odii livor . ct quaeque mala ; cognoscent omnes qucmodo non cst
nisi religio una in tituum varietate ...[٤١]

٣ - كانت جماعات الرهبان المستجدين التي لعبت دورا هاما في تعليم الانجيل للمسلمين جماعة معبرة تماما عن غرب العصور الوسطى المتأخرة : القديس فرانسيس « St Francis » (١٢٢٦) قام بنفسه في تلك المهمة في مناسبات مختلفة ، الجماعات الفرنسيسية والتي كان ليل lull عضوا فيها من الدرجة الثالثة ، وجماعة دومنيكان التي كان أحد أفرادها ريموند البينفورتي « Raymond of Penyafort ذو الشخصية المؤثرة في القرن ١٣ في أسبانيا ، ويبدو أن دور الأديرة في الامبراطورية البيزنطية فيما يتعلق بالاسلام كان أقل بكثير من نشاطها في معرفتها .

٤ - خاصة في القرن ١٣ و ١٤ فان التصور الرؤ يوي للاسلام قد لعب دورا أكيدا في الغرب حتى في الهرطقة الكنسية الاعلى . فقد كان هناك شعور مفعم بالفوران يؤكد نهاية الاسلام التي كانوا يتوقعونها على المدى القريب والارتداد الوشيك لكافة المسلمين[٤٢] . كان هذا في بعض الأحيان ، مرتبطا بفكرة بريستر جون الغومض Prester John وامبراطوريته المسيحية التي ساد اعتقاد بأنها كانت تهدد الاسلام من المؤخرة ، والتي كان على المسيحيين الغربيين أن يتحدوا معها بغية الهزيمة النهائية أو الارتداد عن الاسلام في هذا الصدد ، فانه يعتقد بأن المغوليين أيضا قد لعبوا دورا ، ولذا فقد كان البابوات على اتصال بهم في مناسبات عديدة .

---

(٤١) نص De pace fidei (and) Causasius Epistula ad Ioannem de Segobia قد حققه وعلق عليه .

Raymundus Klibanoky and Hilder brandus Bascaur, O.S. B., Nicolai de Cusa De Pace Fidei (Mediaeval and Renaissance Studies, Supplement III). London, The Warburg Institute, University of London, 1956.

الفقرة المقتطفة من ص٧ من هذه الطبعة . أول ترجمة المانية كاملة قام بها لودينج موهلر Ludwig Mohler وطبعت تحت عنوان :

Left 8 of the Schriften des Nikolaus von cues (ed. Ernst Aoffmann): Uber den Frieden in Glauhen - De pace fidei. Leipzig: Meiner, 1943.

انظر الآن النص اللاتيني والترجمة الالمانية التي قام بها .

Dietlind (and) Wilhelm Durre: De pace fidei - Der Friede iM Glauhen in Nikolaus von Kues, Philosophisch - Theologische Schriften (ed. Leo Gabriel). Vol. III (Wien: Herder, 1967), pp. 705 - 797.

اما (The) Cribratio alchorani فقد ترجمها وعلق عليها بول نيومان Paul Naumann وجوستاف هولشر Gustav Holscher ونشر تحت عنوان

Hefte 6 and 7 of the Schriften des Nikolaus von Cues (ed. Ernst Haffmann): Sichtung des Alkorans - Chribratio Alcoran. Vol. 1 Leipzig - Hamburg: Meiner 1943, 1948, Vol. 2 Leipzig - Homburg: Meiner, 1964.

مقدمة هذا الكتاب (Prologus, Alius prologus, and contents) اللاتيني وترجمها :

Dietlind & Wilhelm Durpre as Cribration alchorani - Prufung des Korans in Nikolaus von Kues, Philosophisch - theologische Schriften (ed. Leo Gabriel), Vol. III (Wien: Herder, 1967), pp. 799 - 817.

قارن ايضا المقالة التي كتبها ريشر N. Rescher ومقتطفة في التذييل رقم ٤٤ التالية :

(٤٢) بالنسبة للنشاط الفكري للمسيحيين وقوتهم في القرن الثالث عشر في اسبانيا . انظر :

Robert I. Burns, S. J., Christian - Islamic confrontation in the West: The thirteenth - century dream of conversion. The American Historical Review, Vol. 76, Nr. 5 (Dec. 1971), pp. 1386 - 1434.

لتلخيص هذه المقارنة ، يمكن القول بأن في بيزنطة بعد عام ١١٠٠م ، بالكاد لم يكن هناك أي موقف آخر تجاه الاسلام غير موقف الحرب الدفاعية والتاريخ العسكري يعود بثقله على العلاقة بين هاتين الديانتين : يجب الا يغيب عن ذهن المرء أن المسيحية البيزنطية حتى القرن العاشر والمسيحية اللاتينية حتى القرن الحادي عشر ، قد وجدتا نفسيهما تحاربان من جبهه دفاعية ضد الاسلام . لقد نظر الى العداوة بين البلاد المسيحية والاسلامية على أنها الأعمق غورا ربما كان مرجع ذلك الى عدم وجود طرف ثالث ذي أهمية في الميدان السياسي غيرهما وقد استمدت المعارضة السياسية والعسكرية الدعم وقتها من المبادىء والشعائر الدينية المختلفة والمعايير الدينية الخاصة بالحضارتين والمجتمعين مثل هذه المعايير والشعائر والمعتقدات لم تصبح مجردة عن النظم الاجتماعية فقط ، وانما كانت تشريعا لتلك النظم في علاقتها بالأفكار والقيم المتلازمة . كل مجتمع منها قد نظم داخل اطار الدين ، وكل كان أمة تحددت طبقا لدينها المميز . كان الفكر والمجتمع يستمدان هويتهما من خلال الاطر الدينية ، وحقيقة تنوع هذه الأطر اعطى استمرارية لمعارضتها ومن الناحية السيكولوجية ، تصور كل من المجتمعين ديانة الآخر ايديولوجيا . .

ان دراسة واعية لآراء المسلمين والمسيحيين عن بعضهما البعض تظهر سوء الفهم المتبادل حينذاك . وقد لعبت عوامل كثيرة دورها في ذلك بما فيها العوامل العاطفية مثل الخوف من قوة أكثر تفوقا في وجود ديانة وايديولوجية أجنبية . ومنها أن كلا من الجانبين قد فسر ديانة الآخر وفق معاييره الخاصة . فقد رأى الاسلام في أهل المسيحية مؤمنين ضلوا ، ولكن يظل لهم احترام أهل الكتاب بينما رأت مسيحية العصور الوسطى في المسلمين مؤمنين أضلهم الشر والجهل الى حد كبير . ولم يستطع أي طرف أن يضع مقولة الطرف الآخر موضع الحقيقة المطلقة ؛ لأسباب تستحق مزيدا من التحليل .

على مستوى التكنيك الدفاعي ، لجأ كل من المسلمين والمسيحيين الى كتابيهما المقدسين والى العقل لاقناع أنفسهم بموقف الطرف الآخر . ولكنهم فعلوا ذلك بطرق متباينة . استخدام كل منهما كتابة المقدس من حيث المبدأ ضد الطرف الآخر . وكان لدى المسلمين هنا مزية جلية حيث أن محمدا قد عاش في فترة متأخرة عن يسوع حيث أنه وليس يسوع وحده قد ترك كتابا مقدسا . أيضا كان القرآن ككلمة الله ذاته أكبر قيمة من الانجيل الذي شارك المسيح في وجوده على هذه الكيفية . أما فيما يخص العقل فان المسلمين أدركوا بأن الأمور الدينية تسمو عن العقل ولكنهم أيضا قالوا بأن الدين لايصح أن يتناقض مع العقل وأنه لابد من أن يخضع في حد ذاته للتحليل والنقاش المنطقي . وبهذه الطريقة أوردوا مجالات عقلية مفحمة ضد المسيحية ، أما المسيحيون ، فقد اعتقدوا في المبهمات الدينية التي لم يتعذر فقط اخضاعها للعقل ، وانما كانت في الحقيقة متناقضة معه . ولذا ، فقد استطاعوا أن يطوروا المجادلات العقلية ضد الاسلام بيد أنهم عجزوا عن مهاجمته بقوة المنهج العقلاني كما فعل المسلمون ازاء المسيحية . في الحقيقة ، ان عقل الانسان طبقا لمنظور العقيدة المسيحية لايمكن اخضاعه لسيطرة عقلانية ليرى حقيقة المسيحية ، فهذا يحتاج الى نعمة الهبة . كانت بالطبع ، فوارق تكاد لاتذكر في هذا الصدد ، وقد استطاعت كل من اللاهوتية الأرثوذوكسية واللاتينية أن تنحو منحى عقليا ، ولكن في عسر ، في موقفها ضد ايمان المسلم .

في الاسلام ، كانت هناك ، ايضا مدارس فقهية مختلفة . ورغم أنه معروف بأن المعتزلة كانوا في طليعة المناظرين الجدليين المهاجمين للمسيحية ، فاننا لانزال في حاجة لتمحيص دقيق للتضمينات المحددة لفقهية المعتزلة والأشعرية فيما

يتعلق بتفسيرهم لغير المسلمين ، وفي الحقيقة للتضمينات الفقهية القرآنية والخطوط الفقهية في الحديث على كل فان الاسلام بمقولة كونه الدين ذا السبيل العظيم رأي الديانات الأخرى بما فيها المسيحية تعتمد أساسا على مبالغات عن الاسلام في عدة نقاط بعينها .

هناك مشكلة اضافية في العلاقة بين المسيحيين والاسلام تمثلت في أن المسلمين اعتبروا القرآن محيطا بكل ما يحتاج المرء معرفته عن المسيحيين وصفيا كان أو تقييميا ، حتى ان مزيدا من الدراسة عن المسيحية نادرا ما شكل ضرورة . أما المسيحيون فلم يستطيعوا من جانبهم أن يراجعوا كتابهم المقدس ، بشأن الاسلام ، لقد كانوا في جهل تام ومضطرين لدراسته . وعلى المستوى الفكري كان هناك مفكرون جهابذة أمثال ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) والغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) لم يستطع اللاهوتيون البيزنطيون مجاراتهم ، واستغرق اللاتينيون وقتا حتى توفر لديهم مفكرون على شاكلتهم قادرون على استيعاب ابن باجة أو ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) .

أما فيما يخص مجموعات الأقلية الدينية التي كانت موجودة ، فربما تكلمنا عن التعصب البنيوي لدى كلا الجانبين ، بينما لايغيب عنا أن سياسة التسامح الديني قد امتزجت بعدم التحيز من جانب المسلمين وبتسامح حقيقي في مجالات فردية من جانب المسيحيين ، مثلما حدث تحت حكم ملوك النورمان في صقلية ، أو في ظل شخص نادر مثل فردريك الثاني » Frederick 11 ، وأما الاتجاه للاغلبية الدينية فقد كان التظاهر بعدم رؤ ية الأقلية ودينها وتحاشي أي اتصال قوي بها ، على الجانب الاساسي ، لم تحدث اساءات للمدنيين الى دين آخر ، أو اضطهادات من قبل الدولة ، ولم يكن هناك ، اطلاقا ، اي قمع منظم في تصنيف المسيحيين داخل الارض الاسلامية ، الا في ظل ولاية الحاكم بأمر الله (٩٨٥ ـ ١٠٢١) ، الذي كانت حاشيته المقربة تعتبره مخبولا . وفي الجانب المسيحي كان الموقف أكثر عدوانية ، الا أن معظم المسلمين كانوا يتركون أراضيهم حالما يغزوها المسيحيون . غير أنه في القرن السادس عشر حدث اضطهاد المسلمين في أسبانيا وكان التعصب البنيوي يوحي بأن أحدا لم يحاول ؛ن يعيد عن طريق التأمل مسائل الحقيقة على ضوء وجود الآخر أو مقولاته ، ولكنه أيضا يوحي بالاعتراف بحق كل منهما في أن ينظر اليه طبقا لقانونه الديني ذاته على الرغم من القائلين بأن المسيحيين لم يعترفوا بوحي الاسلام في توجهه نحو المسيحيين وظل يتعامل في اطار حدوده تناسبا مع نواميسه ، بينما المسيحيون قد سعوا الى نهج تبشيري ضد الاسلام في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى . وربما أحسنا الافتراض بأنه منذ القرن الحادي عشر فصاعدا ، أصبح ينظر الى أوروبا أكثر فأكثر على أنها مصدر الازعاج الأول ، ثم كمصدر تهديد متزايد للحياة يشعر بأنه العالم المتحضر : وهو أمر شبيه ، بنظرة البيزنطيين الى الغزوات العربية في القرن السابع أو بنظرة في هذا الصدد الى البربريين اللاتينيين في بداية القرن الثالث عشر .

اللاتينيون والبيزنطيون :

في الحقيقة عندما نتكلم عن العلاقات المختلفة بين الاسلام والغرب ، وبين الاسلام وبيزنطة ، والآراء المختلفة المنبثقة عن هذه العلاقات فان علينا أن نقول كلمة ، أيضا ، عن العلاقات بين المسيحية الشرقية والغربية ، والاتجاهات التي تولدت عنها . لسوء الحظ وان كان الأمر مشوقا من وجهة نظر تاريخية ، فان المسيحية الرومانية

والبيزنطية وقد وقفتا متباعدتين ككيانين خضع كل منهما لنفس التحدي من قبل العرب ـ ومن بعد الاتراك ضد بيزنطة ـ والاسلام ، ولكن في عزلة عن بعضهما البعض . من المؤكد أن الغرب قد اقتبس جزءا من اسلحته الفكرية في المجادلات والأساطير في علاقته مع الاسلام من اليزنطيين ولكن بيزنطة قلما تلقت أي شيء من الغرب ، فالحملات الصليبية رغم أنها هبت استجابة لطلب العون من قبل الامبراطور ، كانت شأنا غريبا ، وأن التوترات التي نجمت بين بيزنطة وروما قد زادت فقط نتيجة لها . في الحقيقة تلقت بيزنطة عام ١٢٠٤ رصاصة الرحمة ليس فقط من الاسلام ولكن من الغرب ، وهكذا شلت في مقاومتها ضد الاتراك . هناك سبب لافتراض أن النقاش الذي ثار في كيفية ما سيكون بعد الموت والذي أشعله البيزنطيون نظر اليه في روما على أنه ما بعد الطوفان apres tout نظرا لاختفاء هؤلاء المسيحيين الذين أنكروا المقولات البابوية .

ان خيالنا ربما يقع في شرك اذا فكرنا في المنحى الذي كان يمكن أن ينحوه تاريخ التوسع الاسلامي في حالة عدم وقوع الانشقاقات الكنسية عام ١٠٥٤م ولم يحدث ذلك الانشقاق بين الشرق والغرب ، وما هية الآراء التي كان يمكن أن يطورها المسلمون والمسيحيون على طول البحر المتوسط عن بعضهما البعض في تلك الحالة . ومن ناحية أخرى ، فان المسيحية لم تكن متجانسة التكوين لأن حقائق الاسلام كان يمكن استيعابها في يسر بطرق مختلفة ، وكان يمكن توفر فراغ المزيد من التصور في الغرب فيما بعد .

البيانات المشتركة

حتى الآن ، تتبعنا أصل الآراء المختلفة التي اعتقدها المسلمون والمسيحيون عن بعضهما البعض في أوقات وأماكن متباينة خلال فترة العصور الوسطى . وقبل أن أنهي هذه الدراسة . أود أن أصحح منهج البحث من الجانبين . فالبنسبة لتحليل أكثر عمقا ، نجد أن ما شعر به الأطراف المتنازعة على أنه خصومة مطلقة ، يبدو وقد أغرق في افتراضات وآراء مسبقة شارك فيها المسلمون والمسيحيون الغربيون والشرقيون[٤٣] . وهكذا ، يمكننا الحديث عن رابطة مشتركة ومحددة تظلل المواقف التي بدت للوهلة الأولى على انها عداوة شديدة . وهذا يتطلب مزيدا من التمحيص ، ولكن أود اخضاع هذه الافتراضات الجدلية في مجملها لمنظور أكثر شمولية .

هناك في المقام الأول بنيان مشترك من ايمان باله واحد ، ومن اعتقاد بأن هذا الاله يدلل على ارادته عن طريق قضايا معروفة محددة وسيطرته على الوجود كله ومن فكرة الدين الواحد الصحيح الذي يسمو عن كثير من الهرطقات ومن وجود أقوام Nationes يرون أنهم يعيشون في كنف حماية الهية . تجمعت عناصر هذا البنيان في عدة نواح وبعدة آراء ثيوبولوجية . ولكن هذه التمايزات في التحليل الأخير ، كانت فقط ممكنة لأنه كان هناك بنيان ديني واحد مشترك ، واطار فلسفي واحد ، واحتكام واحدللاحداث التاريخيةكدليل على حقيقة الايمان . وقد كان الناس المعنيون أنفسهم

(٤٣) هذه الافتراضات والآراء ، المسبقة لفت اليها الانتباه ، على سبيل المثال :

Gustave E. von Grunebaum, Parallelism, convergence, and influence in the relations of Arabs, Byzantine philosophy, literature, and piety, Dumberton Oak Papers, Nr. 18 (1964), pp. 89 - 112.

مثل هذا المنهج يمكن أيضا تطبيقه على أسبانيا وجنوب ايطاليا في العصور الوسطى مع صقلية وعلى الفكر الفقهي والفلسفي الذي قام به المسلمون في العصور الوسطى ، واللاهوت وفلسفة المسيحيين الشرقيين والغربيين . وربما انه مفيد للقيام بعملية تحليل للانماط الحضارية والاجتماعية المشتركة والمحددة .

مدركين في بعض الأحيان لهذه الحقيقة . وحاول المسيحيون توضيح وتفسير الوحي بواسطة العقل الفلسفي المبني على آراء أرسطو وأفلوطين ، وكان الايمان بالنسبة لهم ينطوي على مبرر لوجوده ولذلك كانوا ينظرون الى Ratio fidei وبالاضافة الى هذا ، لجأوا الى نواميس الكنيسة وقوتها ، مرئية مثل الدولة المسيحية كنقطة جدل لحقيقتهم . أما المسلمون فقد دافعوا عن الوهية الله ووحدانيته وتفرده ضد انتهاك جائر وهكذا لجأوا الى هجوم عقلاني على النص الانجيلي وعلى مبهمات الايمان كما آمن بها المسيحيون ، وكان موقفهم العام اتخاذ القرآن نقطة انطلاق ، وقبول المجادلات القائمة على أسس عقلية فقط .

ولكن أيا ما كان الخلاف بين المواقف التي اتخذها المسلمون والمسيحيون فيما يتعلق بعناصر البناء الديني ، فإنهما على السواء شعروا بداهة بوجودهم وحقيقة معتقداتهم فيما يخص هذه العناصر . وربما يكون صحيحا من وجهة نظر فلسفية ، القول بأن آراءهم المختلفة عن الحقيقة هي التي جعلتهم يختارون ويفسرون هذه العناصر بطرق مختلفة ويرون بعضهم البعض من جوانب مختلفة بالمثل .

إن وجود مثل هذا البناء المشترك لا يغير من الواقع شيئا وانما هو بالفعل يشرح الحقيقة القائلة بأنه كان يختمر في وعيهم ان هناك تعارضا واضحا وكاملا بين المسلمين والمسيحيين . إن الصراع العسكري المستمر ، والذي اوقفته فقط بضع هدنات عارضة . يجب ألا ينظر اليه فقط على ضوء الايديولوجيات الدينية كمبدأ ، ولكنه أيضا على اساس العلاقة السياسية لقوتين كبيرتين . ووفقا لنظرة خيلاء مماثلة ، فإن كثيرا من الانتصارات الحقيقية لطرف على آخر كانت تفسر على اساس الحقد الطبيعي للبربريين على حضارات أرقى وثروات أكبر .

ان المجادلات العنيفة كان يمكن ان تجد لها مكانا ، غير أنه في نفس تلك الفترة تبلورت في الغرب جملة متنوعة من الاتجاهات . وقد لوحظ أنه من عام ١١٠٠ إلى عام ١٢٥٠ بدأ اكتشاف حقيقي واستيعاب للتراث الحضاري العربي بأخذ مكانه في الغرب . هذا يتبعه فترة امتدت من ١٢٥٠ الى ١٤٠٠ ، من الخرافات المفرطة جدا عن محمد والاسلام ، بينما من عام ١٤٠٠ فصاعدا ، اصبح الغرب مشغولا بمشاكل اخرى وكانت هدأة في الاهتمام بالاسلام[٤٤] . فقط بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ يمكننا أن نرى إحياء للمناظرات الجدلية العنيفة من المسيحية ضد الاسلام[٤٥] في أوروبا والتي كان عليها لمدة قرنين ونصف من الزمان أن تواجه قوة تركية اكبر .

---

(٤٤) انظـــر :

Nicholas Rescher, Nicholas Rescher, Nicholas of Cusa on the Qur'an: A fifteenth - century encounter with Islam', The Muslim World, Vol. 55, No. 3 (July 1965), pp. 195 - 202.

التوقيت الزمني ف ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٤٥) تماما كما في الغرب بعد الاصلاح والاصلاح المضاد ، فان الكتابات الجدلية المسيحية ضد الاسلام استمرت في الأراضي الاسلامية . ويخطر على بالنا ، على سبيل المثال ، انستاسيوس جوردويس Anastasios Gordios (حوالي ١٦٥٥ ـ ١٧٢٩) والذي كتب عنه ايستروس ارجيروس Asterios Argyrios رسالة غير منشورة :

Sur Mahemert et contre les Latins. Une acurre inedite d'Anastasios Gordios, religieux et professeur grec (XVIIe - XVIIIes.). Edition critique ... etc., 2 vols., Strasburg, 1967.

قــارن :

A. Argyrios, Anastasios Gordios et la polemique anti - islamique post - byzantine, Revue des Sciences Religieuses, 43 Anne'e (1969), pp. 58 - 87.

٥ ـ بعض الموضوعات الخاصة :

أ ـ اسبانيـــــا :

بينما كانت الاقليات المسيحية في الشرق العربي مستقلة إلى حد كبير فإنها لم تشارك كثيرا في الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى كما فعل اليهود ، وقد شكلوا بالفعل خطرا فعالا كطابور خامس من الحرب بين الخلافة وبيزنطة ، أما المسيحيون الموزارابيون Mozarabes في أسبانيا ، فيبدو أنهم قد لعبوا دورا بناء في الحياة الحضارية لاسبانيا الاسلامية . لقد أصبحت العلاقات الخلاقة التي قامت بين المسلمين واليهود والمسيحيين في الخلافة القرطبية ذائعة الصيت فعلا[٤٦] . هذا الموقف الذي يمكن مقارنته بالذي كان في صقلية في القرن الحادي عشر ، أتى على نهايته على ما يبدو بما اطلق عليه تسييس الدين في اسبانيا ، عندما أصبح المسيحيون في الشمال اكثر قربا لأوروبا ككاثوليك ، وعندما اصبح المسلمون في الجنوب أكثر انغماسا في البربر مع مجيء الـ Almohads والـ Almoravids . وهناك رابطة اعمق بين العلاقة الأكثر عدوانية التي تطورت بين المسيحيين والمسلمين في ذلك الوقت وبين السياسات البابوية من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا . وقد قدمت اسبانيا بعضا من فحول المناظرين الجدليين المسلمين ضد المسيحية[٤٧] ، من أشهرهم ابن حزم (٩٩٣ ـ ١٠٦٤) الذي كتب من بين اشياء اخرى كثيرة كتابه « الفصل » كخلاصة وافية في « الديانة المقارنة [٤٨] » والرسالة الدفاعية بمبادرة ذاتية منه ، مستخدما معرفته الواسعة وفطنته النقدية المصقولة . وجدير بالذكر هنا ايضا ابو وليد الباجي[٤٩] ، (١٠٨١م) وابن حبعين (١٢٧١م) والذي كانت له مراسلات مع فردريك الثاني[٥٠] ، واخيرا وليس آخرا ، الفرنسي المرتد عبدالله الترجمان الذي انتقم من المسيحية في كتابه « التحفة » عام

(٤٦) لأول تقييم ايجابي عن تلك الفترة المسماة سابقا « سوداء » في تاريخ اسبانيا ، انظـــر :

Americo Castro, The Structure of Spanish History, Princeton: Princeton University Press, 1954.

(٤٧) نحن مدينون هنا لـ :

M. de Epalza, Notes pour une historre des polemiques anti - chretiennes dans L'Occident musulman', Arabica, Vol. 18 (1971), pp. 99 - 106.

(٤٨) كتاب الفصل في الملل والأهواء ، والنحل ، خمسة كتب في جزأين . القاهرة ١٣١٧ / ١٨٩٩ ـ ١٣٢١ / ١٩٠٣ . قارن الترجمة الموجزة مع المقدمة التي كتبها .

Asin Palacios, Aben Hazam de Cordoba, Y su historia de las ideas religiosas, 3 Vols., Madrid, 1927 - 28.

(٤٩) انظـــر :

D.M. Dunlop, 'A Christian mission to Muslim Spain in the XIth century'. Al - Andalus, Vol. 17 (1952), pp. 259 - 310, and Abdelmagid Turbi, La lettre du monine de France'a'al - Muqtadir billah, noi de Saragosse et la response d'al - Bagi, le faquh andalori', Al - Andalus, Vol. 31 (1966), pp. 73 - 153.

قـــارن :

Alan Cutler, "Who was the 'Monk of France' and when did he write?" Al - Andalus, Vol. 28 (1963), pp. 249 - 269.

(٥٠) انظـــر :

M. A. F. Mehren, 'Correspondance du philosophe Saufi Ibn Sab'in Abdoul - Haqq avec l'empereur Frederic II de Hohenstaufen ... etc.', Journal Asiatique, Annee 1879 (7 Serie, Tome XIV), pp. 341 - 454.

١٤٢٠م(٥١) . من ناحية اخرى ، نرى من الشمال المسيحي خلال القرن الثاني عشر ، تقاربا وديا ادبيا وفكريا والذي كانت مشاريع الترجمة جزءا أساسيا منه . في هذا الصدد هناك اسهام جدير بالذكر قام به بيتر المبجل ورجاله خلال عمله Corpus cluniacene . لقد قادت النجاحات العسكرية والسياسية المتتالية الى أحلام متحمسة وآمال بالارتداد ، ليس فقط في أسبانيا ، وانما أيضا في شمال افريقيا ، وحفزت جهودا حضارية عظيمة جديدة في القرن الثالث عشر .

لقد سار التدريب اللغوي وتطور التحليل الفلسفي والجدلية اللاهوتية جنبا الى جنب مع الايمان بالعقل وبقدرات الانسان الفكرية . ربما امكن المرء ان يتحدث عن ذلك العصر كفترة مفعمة بروح التنوير والتي نظر فيها الى الاسلام في اطار التحليل الأخير على انه شكل من الجهل يمكن التغلب عليه بوسائل الفكر التنويري والاقناع . لقد أتت الايديولوجية المليشية للملوك الكاثوليك بتلك الفترة الى نهايتها في القرن الرابع عشر عندما استخدم العنف ضد الاقليات الدينية .

ب ـ الاهتمامات الاسلامية :

نظرة عابرة على الجانب الاسلامي يمكننا ملاحظة اختلاف جوهري في الاهتمام بين بيزنطة وبينه في الغرب اللاتيني ، فبينما كانت بيزنطة معروفة الى حد كبير للمسلمين ، واعتبرت على نحو شريك مساو بوسائل تغيير حضارية متوازنة وانتماءات متساوية في الدين والحضارة ، كان هناك نقص فعلي كامل في الاهتمام فيما يتعلق بأوروبا الغربية باستثناء مدينة روما . في الكتابات العربية لانجد خيالا عن هذا الجزء من العالم وانما نجد انتاجا فكريا قليلا ، ومن المحتمل ان شعوب هذا العالم اعتبرت بربرية لا يمكن تعلم شيء منها . ان المعلومات المتوفرة عن طريق سفر قلة من التجار لم تثر على ما يبدو أي فضول زائد وحتى الحملات الصليبية المنطلقة اصلا من الغرب لم تكن على قدر من اهمية حقيقية بالنسبة للاسلام . بل على النقيض من ذلك ، فان الواقع الاجتماعي والسيكولوجي لكلتا الديانتين في المجتمعين المعنيين يكشف عن نفسه بشكل خاص خلال الضغوط المعينة التي استطاعت احدى الديانتين ان تمارسها على اتباع الديانة الأخرى . اعتبر هذا الى حد كبير شيئا يصعب تحاشيه لأي منهما ، خاصة للمسيطر على زمام الأمور .

ان هذه البيانات اساسية للعلاقات والآراء المتبادلة عن المسيحية والاسلام في فترة العصور الوسطى . لقد اوضح ويلهلم ديلثي Wilhelm Dilthey ان نقطة البدء بالنسبة للأعمال الفكرية في تلك الفترة ترتكز على مشاكل

(٥١) تحفة العرب في الرد على أهل الصليب ، القاهرة ١٩٥٠ . للترجمة الفرنسية ، انظر : -

'Le present de L'homme lettre' pour refuter les partisans de la Crair, Par 'Abd - Allah ibn' Abd - Allah, le Drogman, Traduction francaise inedite', Revue de l'Historie des Religions, Vol. 12 (6 Annee), 1885, pp. 68 - 69, 179 - 201) and 278 - 301.

انظر :

Miquel de Epalza, la Tuhfa, autobiograflay polemica islamica contra el Cristianismo de Abdallah al - Taryuman (fray Anselmo Turmedo). Rome, Accademica Nazionale dei Lincei, 1971.

الديانات التوحيدية الثلاث(٥٢) . ان فكر العصور الوسطى لا يمكن فهمه ما لم يضع المرء في الحسبان ليس فقط المشاكل التي سعى هذا الفكر لايجاد حلول لها ، وانما ايضا المشاكل التي واجهت بها هذه الديانات الثلاث رجال الفكر . أما أنه قد كان هناك بنية اعمق مشتركة ، فان هذا ظهر ، ايضا ، في حقيقة ان كلا الطرفين كان يدرك هذه المشاكل ، سواء المسيحيين او المسلمين ، وان الطرف الآخر كان ينظر اليه على ضوء هذه المشاكل . وهكذا ، فان كلا من الطرفين قد جوبه بمشكلة وجود الطرف الآخر ، وكان عليه ان يجد حلا لذلك ، حل الاسلام المشكلة بدعوته المسيحية « اهل الكتاب » ، بينما تردد المسيحيون بين تسمية الاسلام هرطقة وبين دعوته دينا مزيفا . بالنسبة لوعي المسيحي ، كان من الممكن في نظر القائلين بان الاسلام بدعة ان يتم حوار . أما الجانب الآخر القائل بأنه دين مزيف ، فكان عليه في رأيهم ، ان يدان ويدحض(٥٣) .

من الأمور الملفتة للنظر في العصور الوسطى ، وفق مفهومنا ، وجهة النظر العالمية المندفعة نحو المركزية وشبه الانانية دينيا لكل من الحضارتين . وملفت للنظر ايضا في العصور الوسطى الفكرة القائلة بان مشايعة ايمان آخر غير ايمان المرء يتضمن انفصالا ، بينما في واقع الأمر ان الدين هو الذي هيأ الاتصال الحضاري الأعمق بين هاتين الحضارتين ، رغم انه بالنسبة للشعوب المعنية فان الديانتين كانتا متصلتين بالحضارتين ، بشكل لاينفصم ، في الجدل مما أدى الى فصلهما .

بغداد وبيزنطة ، قرطبة وروما ، الاسلام والمسيحية : « ضوءان ساطعان » لقد كانا على هذا النحو حتى انهما لم يستطيعوا ان يتبصروا ضوء بعضهم البعض اذ أعمت مزاعم كل طرف الطرف الآخر ، ولم يكونوا قادرين على فهم بعضهم البعض ، ولذا ، فإن آراءهم عن بعضهم البعض أصبحت مشوهة ، وفي النهاية لم يلق ضوء جديد بعد ذلك واختفى الشعاع .

يبدو أن الحروب لا تفضي الى إدراك الضوء الآخر . هذا على نحو ما هو التاريخ المأساوي للعلاقات الاسلامية ـ البيزنطية والعلاقات الاسلامية ـ المسيحية على نحو عام ، حيث إن كليهما قد أحيط به في دائرة الصراع ، وكان حريصا تمام الحرص على تأكيد الحقيقة الناشئة عن ايمانه بقضيته الذاتية حتى يكون قادرا على النظر بشكل جيد الى الطرف

---

(٥٢) انظـــر :
Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften I), Leipzig - Berlin, 1923, p. 273.

(٥٣) كمقدمة لدراسة الاتجاهات الاسلامية آراء من يدينون بدين اخر ، انظـر كاتب هـذه الدراســة .
'Moslimse haudingen jegeens andersgelovigen', Nederlands Theologisch Tijdschrift, Vol. 23, Nr. 4 (April 1969), pp. 241-265.

لنظرة شاملة لدراسة الاتجاهات المسيحية ازاء الاسلام ، انظـر :
Youakim Moubarac, La pensee chretienne et l'Islam. Bilan des recherches. Vol. I: Des origines a la chute de Constantinople. Unpublished These d'Etat, Paris, 1969.

المقابل . ان الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كانوا المشعلين الرئيسيين لنار الصراع معتمدين على نقاط الانطلاق لديانتيهما المبجلتين لدى كل منهما . ولكن على نقاط أرحب ، ايضا ، شعر الناس في اعماقهم بأن الديانتين مقصورتان عليهما بشكل متبادل ، ليس فقط نتيجة التعليم الذي تلقوه من الزعماء الدينيين ، وانما ايضا بسبب تضامن اعمق واخلاص اشد تجاه المجتمعات التي انتمي اليها هؤلاء الناس . ونظرة عن بعد ، يمكننا عبرها ان نفهم بشكل أفضل النسب الحقيقية لهذين الضوءين الساطعين . وفي الحقيقة ، يمكننا الآن ان نرى ان كلا من الضوءين كان منيرا للآخر ، حيث إن كلا منهما يعتبر دينا سماويا فمصدرهما واحد وان الاسلام جاء متمما ومكملا رغم ان الناس انفسهم لا يكادون يدركون ذلك .

***

نصتان في ضوء الوثائق البردية قبيل الإسلام وخلال نصف القرن الأول من الحكم العربي .

مصطفى العبادي

مقـدمة :

نصتان أو نصَّانا هو الاسم القديم لقرية العوجاء أو عـوجـا الحفـير التي تقـع في صحـراء النقب بجنـوب فلسطين ، وترجع أهميتها في التاريخ القديم الى موقعها على طريق القوافل الرئيسية من الجزيرة العربية الى البحر المتـوسط ، وبتعبـير أدق في المـرحلة الأخيـرة من أيلة (إيلات) الى غزة ، وكان يمر بنصتـان أيضا الـطريق المتجهة غربا الى مصر .

ويبدو أن هذا الموقع ظل مجهولا للكتاب والمؤرخين في العصور القديمة والاسلامية ، ولعل الـوحيد الـذي أشار اليه قبل القرن التاسع عشر هو المقريزي في هذه العبارة المختلطة :

« وجد في مدينـة الأعوج (العـوجاء) عـام بضعة وستين وسبعمائة جب بقلعتها ، بعيد المهوى يبلغ عمقه نحو مائة ذراع ، وبقاعة عدة أسفار على رفوف حمل منها سفـر طولـه ذراعـان وأزيـد ، قـد غلف بلوحـين من خشب ، وكتابته بالقلم المسند طول الألف واللام نحو شبر . فوجد ببلاد الكرك من قرأه ، فاذا هو سفر من عشرة أسفار قد ابتدأه بحمد الله »[١].

حتى اذا كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين زار شمال الجزيرة العربية عـدد من الرحـالة والمستشـرقين الأوربيـين ، وتعرفـوا عـلى « العـوجـا » وسجلوا أوصافا لها . وما من شك أن أهم من وصف الموقع هما : موسل Alois Musil[٢] وسير ليـونارد وولي Sir Leonard Wooley[٣] . وظل الموقـع

---

(١) الخطط حـ ١ ، ص١٨٨ (ذكر مدينة مدين) ، انظر تعريفاً حديثا بالموقع : مصطفى مراد دباغ ، بلادنا فلسطين ، حـ ١ ، قسم ٢ ، ص٤٦٦ ـ ٤٦٩ ، بيروت ١٩٦٦

(٢) Alois Musil, Arabia Petraea, vol, 2-3, Vienna 1907-8.

(٣) C. Leonard Wooley, and T.E. Laurence, The Wilderness of Zin, London, 1914.

معروفا باسم العوجا أو الأعوج أو عوجا الحفير (لكثرة تعاريج واديها) حتى عامي ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ و ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧ حين اكتشفت بعثة « كولت » الأثرية مجموعة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية القديمة ، وتبين من قراءتها أن للموقع اسما قديما آخر هو « نصانا » باليونانية ، وعرفتها الادارة العربية الأولى باسم « نصتان » .

ولا نعرف شيئا عن منشأ الاسم القديم ، ولكن يبدو أنه اسم نبطي ، وأن الأنباط كانوا أول من أدرك أهمية هذا الموقع واتخذوه محطة لتجارتهم على طريق القوافل بين قاعدتهم البطراء وميناء أيلة على خليج العقبة . ويبدو أن أقدم آثار نصتان بناء نبطي من القرن الثاني ق.م . « يصلح لقوة صغيرة لحراسة الحدود أو لادارة الجمارك »[٤] . وما من شك أن تاريخها الأول ارتبط بفترة ازدهار تجارة الأنباط العالمية فيما بين القرن الثاني ق.م. والقرن الثاني الميلادي . وفي سنة ١٠٦م بعد أن سقطت البطراء تحت السيطرة الرومانية ، قرر الامبراطور تراجان بناء طريق كبرى جديدة تمتد من الساحل السوري الى ميناء أيلة ، مارا بدمشق وبُصْرَى وفيلادلفيا (عمّان) والبطراء ، وقد تم بناؤه خلال خمس سنوات (١٠٦ ـ ١١١)[٥] بهدف إحكام السيطرة الرومانية على تجارة التوابل الجنوبية . ولكن الطريق الرومانية الجديدة لم تحقق الأهداف التجارية منها ، فقد صاحب سقوط البطراء ظهور مدينة جديدة من مدن القوافل على طريق أخرى ، وهي مدينة تدمر في بادية الشام . ولوحظ أن جزءا كبيرا من التجارة تحول في الحال الى الطريق الشرقية المارة بتدمر . وقد أدى هذا التحول في طريق التجارة الى اضمحلال البطراء وتابعتها نصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع .

هكذا انتهت المرحلة الأولى من تاريخ نصتان ، التي يعتبر من أهم بقاياها بجانب البناء النبطي مجموعة صغيرة من أيدي الجرار الفخارية ذات الأختام اليونانية ، ولا يزيد عددها على ٣٨ وترجع الى الفترة ١٥٠ ـ ٥٠ ق.م. والأكثرية الغالبة من الجرار التي تمثلها هذه الأيدي المختومة ـ والمعروفة باسم Amphora ـ وعددها ٣٣ جاءت من جزيرتي رودس وكوس اليونانيتين ، وثلاثة من بامفيليا بآسيا الصغرى ، واثنتان من جرار زيت ايطالية الصنع . ومن المحتمل أن هذه الجرار الثماني والثلاثين ومثيلاتها لم تأت الى نصتان بمحتوياتها الأصلية مباشرة من رودس وكوس وبامفيليا وبرينديزي . ولعل الأمر الأكثر احتمالا هو أنها مرت بمصر أو بغزة أولا ، نظرا لأننا قد عثرنا على الكثير من النماذج مماثلة لأختام نصتان في الاسكندرية ونقراطيس بمصر[٦] .

ومما يؤيد مثل هذا الاحتمال فقرة ذات دلالة وردت عند هيرودوت الذي عاش وزار مصر نحوا من ثلاثة قرون قبل تاريخ أيدي جرار نصتان . يتحدث هيرودوت في هذه الفقرة عن الأقاليم الواقعة في جنوب سوريا وإلى الشرق من مصر ، وهو يعتبر سكانها على تباينهم فئات مختلفة من السوريين : « فالأرض الممتدة من جنوب فينيقيا حتى مدينة غزة يسكنها سوريون يسمون بالفلسطينيين ، وجميع الموانى من غزة حتى مدينة اينيسوس تتبع ملك العرب ، وتنتمي للسوريين البلاد من اينيسوس الى بحيرة سربونس ، التي يمتد جوارها جبل كسيون ، والأرض وراء بحيرة سربونس هي أرض مصر . والمنطقة الممتدة من مدينة اينيسوس الى جبل كسيون وبحيرة سربونس (مسيرة ثلاثة أيام) شديدة

---

(٤) H. Dunscombe Colt, Introduction p. 14, in Excavations at Nessana, LONDON, 1962.

(٥) Ibid. p. 15-16.

(٦) V. Grace, Stamped Handels of Commercial Amphoras, pp. 106f., Excavations at Nessana, vol. I, LONDON, 1962.

الجفاف » . وبعد هذا الوصف لبعض أقاليم فلسطين وما يليها جنوبا وغربا ، يسوق هيرودوت في شيء من الفخر والاعتداد بالنفس ملاحظة شخصية له ، فيقول : « وسوف أذكر الآن أمرا قلّما لاحظه أولئك الذين زاروا مصر . فقد كان يأتي الى مصر في كل عام أوعية فخارية مملوءة نبيذا من كل بلاد اليونان وكذلك من كل البلاد الفينيقية ، ومع ذلك يمكن أن يقال إنه لا يكاد يرى هناك جرة واحدة فارغة . ويمكننا أن نتساءل أين تذهب هذه الجرار ؟ وهو ما سأبينه . ذلك أنه على رئيس كل مقاطعة أن يجمع من مدينته جميع الجرار الفخارية ويأخذها الى مدينة منف . وهناك في منف يملأونها بالماء ويصدرونها إلى تلك الأقاليم الجافة من البلاد السورية . وهكذا فجميع الأواني الفخارية الجديدة التي تأتي من الخارج تفرغ محتوياتها في مصر وتؤخذ الى سوريا حيث توجد الأواني القديمة»[٧] .

إذا صح ما يسجله هيرودوت هنا من ملاحظة شخصية ، فإننا نجد فيها أقدم إشارة إلى تصدير مياه النيل من مصر الى الأقاليم الجافة في سيناء وجنوب فلسطين من ناحية ، كما قد نجد فيها تفسيرا للتماثل الشديد بين الأختام على أيدي الجرار اليونانية التي عثر عليها في نصتان وتلك التي من الاسكندرية ونقراطيس بمصر في ذات التاريخ . ويمكننا أن نضيف أخيرا أن فيضان نهر النيل يحدث في أشهر الصيف والخريف التي يشتد فيها جفاف الأقاليم الصحراوية في سيناء وجنوب فلسطين . وما من شك أن حركة القوافل في تلك الفترة تصبح أشد حاجة الى الحصول على هذه الكمية الاضافية من الماء العذب حين تجف الآبار في الصحراء . ولعل ذلك يدعم وجود صلة وثيقة بين أقاليم صحراء جنوب فلسطين ومصر ، وهو ما سنراه واضحا في وثائق نصتان في القرنين السادس والسابع فيما بعد .

على أية حال تقل وتكاد تحتجب عنا المعلومات فيما يتعلق بأخبار نصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع[٨] ، واذا بها تعود الى الظهور مرة ثانية على مسرح الحياة العامة في المنطقة . وليس لدينا معلومات مباشرة عن ظروف وأسباب نهضتها وازدياد أهميتها خلال القرن الخامس وما بعده . ولكن ، ما من شك ، أن وراء تغير أحوال نصتان وازدهارها تحولات أساسية في ظروف الشرق الأدنى ، فهناك سقوط تدمر للسيطرة الرومانية في القرن الثالث ، وتوتر العلاقات بين الدولة الفارسية في بلاد الرافدين والدولة البيزنطية في سوريا ، وقد أدت هذه التطورات الى تعطل طريق القوافل الشرقية عبر بادية الشام وعودة الحياة الى طريق التجارة الجنوبية من الجزيرة العربية الى البحر المتوسط ، وتنشط رحلة الشتاء والصيف بين جنوب الجزيرة وشمالها على نحو قلّما عرفته بلاد العرب طوال ١٥٠٠ سنة من تاريخها القديم . وهكذا استعادت نصتان مكانتها السابقة باعتبارها محطا لرجال القوافل ، وتدخل مرحلة من الرخاء والازدهار فيما بين القرنين السادس والسابع لم تعرف مثيلا لها قبل ذلك التاريخ أو بعده . وتقوم بها منذ القرن الخامس وحدة عسكرية وقلعة بيزنطية ضمن نظام حراسة الحدود الرومانية ، ولا تعتمد حياتها الاقتصادية على دورها باعتبارها محطة للقوافل فحسب ، ولكن يظهر بين سكانها طبقة غنية تشارك في النشاط التجاري وتستثمر ثروتها في الزراعة ، فتنتشر في أوديتها زراعة العديد من الغلات والمحاصيل مثل القمح والشعير والزيتون والكروم والتمر وغيرها ، وذلك بفضل نشاط أهلها الذين أقاموا السدود والجسور واستغلوا كل قطرة ماء من مياه الأمطار أو الآبار الجوفية[٩] .

---

(٧) Herod. III. 5-7.

(٨) هناك عشرة نقوش نبطية معظمها في حالة مشوهة ترجع الى الفترة ١٥٠ ـ ٣٥٠ ميلادية ، انظر : Franz Rosenthal, Nabataean and Related Inscriptions, in Exc. Nes. I. 198 ff.

(٩) Philip Mayerson, The Ancient Agricultural Regime of Nessana and the Central Negeb, in Excavations at Nessana, pp. 211.

ومن حسن الحظ أنه قد وصلتنا مجموعة فريدة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية ، ترجع الى فترة ازدهار نصتان فيها بين ٥٠٠ و ٧٠٠ ميلادية ، أي نحوا من مائة سنة قبل الاسلام وخلال القرن الأول من الهجرة . ولعلها حتى الآن هي مجموعة الوثائق الوحيدة من الجزيرة العربية التي عاصرت بدايات الاسلام . وقد كتبت بثلاث لغات ، هي اليونانية والنبطية والعربية . وتساعدنا دراستها على التعرف بصورة مباشرة على التطورات التي أصابت المجتمع العربي في بلدة نائية في شمال الجزيرة العربية خلال تلك الفترة الحاسمة من التاريخ . وسوف نقصر دراستنا هنا على ما تلقيه هذه الوثائق من أضواء على بعض الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في هذه الفترة الانتقالية بين العصرين البيزنطي والاسلامي .

ويمكن أن نقسم وثائق نصتان الى ثلاث مجموعات تتعاقب في تسلسل تاريخي . أولها مجموعة صغيرة من النقوش الكتابية النبطية لا تزيد عن عشر قطع في حالة سيئة من الصيانة ، بحيث إن خمسة منها فقط أمكن قراءتها ، والخمسة الأخرى لم يمكن فهم معنى نصوصها التي لا تزيد أحيانا على كلمة واحدة أو كلمتين . ومما زاد من صعوبتها أنه ليس من بينها نقش واحد مسجل به تاريخ كتابته . ولكن نظرا لأنها جميعا وثنية ، فيرى الناشر أنها سابقة على القرن الخامس حين انتشرت المسيحية بين القبائل العربية هناك . ولا تزيد أهميتها على أنها تحفظ لنا نحوا من خمسة عشر اسما نبطيا[١٠] .

والمجموعة الثانية هي النقوش اليونانية[١١] ، وأقدم نقوشها المؤرخة ترجع الى عام ٤٦٤ ميلادية[١٢] وأحدثها مؤرخ في عام ٦٣٠ ميلادية[١٣] ، أي أنها تتوقف ثلاث سنوات فقط قبل دخول الجيوش العربية جنوب فلسطين سنة ١٣ من الهجرة أو ٦٣٣ ميلادية . وتشتمل هذه المجموعة على ١٥٢ نقشا يغلب عليها جميعا الطابع الديني ، شواهد قبور وأدعية وصلوات واهداءات أو نقوش بمناسبة اقامة مبانٍ ومنشآت . ويتضح منذ الوهلة الأولى أننا أمام مجتمع مسيحي ، وبرغم أن المجتمع يتكون من الأسر العربية المألوفة في المنطقة ، إلا أن كثيرا من أفرادها قد اتخذوا الأسماء المسيحية ، وخاصة أسماء القديسين وأسماء أنبياء التوراة وبعض أسماء اليونانية التي استخدمها آباء الكنيسة الأوائل . وهذه النقوش اليونانية تعيننا على التعرف على بعض الأسر المحلية الهامة ، والذين تظهر بعض أسمائهم في الوثائق البردية ، التي تبين أنهم كانوا من الطبقة العليا في نصتان .

وأخيرا تأتي مجموعة الوثائق البردية التي كتب أكثرها باللغة اليونانية ، وأقلها كتب باللغتين العربية واليونانية[١٤] . وما من شك أن هذه هي أهم ما تم اكتشافه في نصتان على الاطلاق . ولا ترجع أهميتها الى وفرتها فحسب ، فهي تبلغ نحوا من ١٩٥ بردية ، ولكن لأنها تغطي فترة تاريخية حاسمة وهي الفترة السابقة على البعثة النبوية مباشرة ونحوا من ثمانين عاما بعد الهجرة . ولذلك يشترك قسمها الأول مع مجموعة النقوش اليونانية في بيان الأحوال في الفترة البيزنطية في

---

(١٠) Franz Rosenthal, Nabataean and Related Inscriptions, in Exc. at Nes. vol. I. pp. 198-210.
من بين الأسماء نذكر في رقم ١ : كليوبر (= بن) منحلو ـ محلمو ـ بر (= بن) بي ـ عبد الجا ـ موتنوبر عبد عبودات ـ زيد البعلي بر اللهو ـ بر عليو .
وفي رقم ٢ نجد : تيمو ـ صبيلو بر نصر اللهى .

(١١) G.E. Kirk and C.B. Welles, The Inscriptions, in Exc. Nes. Vol. I. pp. 131-197.

(١٢) Inscr. No. 35.

(١٣) Inscr. Nes. 14.

(١٤) C.J. Kraemer, Non Literary Papyri, Exc. Nes. Vol. 3, Princeton, 1958. (Abreviated as P. Nes.).
تضم هذه المجموعة ١٩٥ بردية ، جميعها باللغة اليونانية فقط ، ما عدا رقم ٥٦ وأرقام ٦٠ ـ ٦٧ باللغتين العربية واليونانية .

القرن السادس الميلادي ، ثم تنفرد بقسمها الثاني ببيان الظروف الجديدة في عهد الدولة العربية أو الثمانين سنة الأولى منها . أما عن العلاقة بين مجموعة النقوش اليونانية والبرديات اليونانية ، فكل منها ، يكمل الآخر ، لأن النقوش جميعها تقريبا ذات طابع ديني وتعكس لنا دوائر الكنيسة ومجتمعها . في حين أن البرديات ـ أو أكثرها ـ تصور لنا مجتمع الوحدة العسكرية التي كان الحصن مركزها ودوائر الادارة والمعاملات المالية . وما من شك أن أهم طائفتين بالقرية هما طائفة رجال الدين والكنيسة وطائفة رجال الوحدة العسكرية ، وأنهما معا كانتا تكونان الطبقة العليا في المجتمع من أصحاب الأرض والتجارة . ويهمنا أن نحاول الآن أن نتعرف على تكوين هذه الطبقة وانتماء عناصرها وبعض أوجه نشاطهم في قرية حدودية نائية مثل نصتان ، التي كانت تقع في منطقة تعتبر حاجزا أو فاصلا بين الدولة البيزنطية الى الشمال والجزيرة العربية الى الجنوب .

وأول ما يتضح لنا من الأسماء التي نواجهها في النقوش والبرديات أن الكثرة الغالبة من سكان نصتان قبل الاسلام كانوا من العرب . وهي ظاهرة كانت معروفة أو ملاحظة من قبل بالنسبة لانتشار القبائل العربية في أقاليم مختلفة من سوريا بصفة خاصة . كانت معروفة للمؤرخين العرب الأوائل الذين أرخوا لحوادث الفتوح الاسلامية في الشام . كما في قولهم « لما ولى عمر بن الخطاب معاوية الشام حاصر قيسارية حتى فتحها (في شوال سنة ١٩) . . . وفتح المسلمون الباب فدخل معاوية ومن معه ، وكان بها خلق من العرب »[١٥]، أو قولهم « وكان حاضر قنسرين لتنوخ مذ أول ما تنخوا بالشام ، نزلوه وهم في خيم الشعر ، ثم ابتنوا به المنازل ، فدعاهم أبو عبيدة الى الاسلام فأسلم بعضهم وأقام على النصرانية بنو سلح بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة . . . »[١٦].

والآن تقدم لنا أوراق ونقوش نصتان دليلا جديدا بالوثائق يؤيد الملاحظات السابقة في تفصيل يجلو لنا الموقف قبل وإبّان تحرك الجيوش العربية الأول نحو الشام .

ولبيان التكوين الاجتماعي قبل الاسلام نبدأ بأن نورد أمثلة من النقوش اليونانية التي تمثل مجتمع الكنيسة المسيحي بصفة خاصة . ونبدأ بأقدم نقشين مؤرخين من هذه المجموعة ، أولهما شاهد قبر مؤرخ في سنة ٤٦٤ باسم الكاهن توماس[١٧]، والثاني شاهد قبر كذلك مؤرخ في سنة ٤٧٥ باسم بلاديوس الشماس (διάκονος)[١٨]. وكلاهما اسمان مسيحيان مألوفان . ثم هناك نقش ثالث[١٩]، يحتمل أنه يتضمن ترتيلة كنسية بأسماء بعض القديسين وآباء الكنيسة ، أو لعله قائمة بأعياد القديسين والقديسات أو الآباء .

ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أولا أن اسم القديس مرقص يتصدر القائمة ، وهو أشهر وأول القديسين في مصر . وثانيا أن الكلمة المستخدمة لآباء الكنيسة هي « أبّا » ἀββᾶς وهي مشتقة من « أب » العربية ، ومما يؤكد هذا

(١٥) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ١٩٢ - ١٩٣ (ط بيروت ١٣٧٧ - ١٩٥٧) .

(١٦) البلاذري ، ص ١٩٧ .

(١٧) Inscr. Nes. 35 (Nov. 6, A.D. 464).

(١٨) Inscr. Nes. 37 (Dec. 1, A.D. 475).

(١٩) Inscr. Nes. 38, in Situ, with the above two inscriptions, at the Martyrium.

الاستنتاج أن الأسماء الثلاثة الأخيرة بالقائمة لثلاث قديسات تسبق أسماءهن في كل حالة بالحروف اليونانية كلمة (ommana = ομμανα) وهي نفس الكلمة العربية « أمّنا » . فرغم أن لغة الكتابة في الكنيسة كانت اللغة اليونانية نجد أن لغة أهل نصتان من العرب قد ظهرت في ألقاب القديسين والقديسات .

المرحلة الثانية التي نتعرف فيها على بعض عناصر مجتمع نصتان هو تاريخ محدد جدا ، وهو الأسبوع الممتد من ٢٧ أكتوبر الى ٤ نوفمبر ٥٤١ ، أي نحو من قرن قبل الفتح العربي . ذلك أنه خلال شهري أكتوبر/ نوفمبر عام ٥٤١ زمن الامبراطور جستنيان اجتاح أرجاء الامبراطورية البيزنطية وباء مرّوع راحت ضحيته أعداد كبيرة من السكان في أكثر بلدان وقرى الشرق الأدنى . وها نحن نجد في شواهد قبور نصتان ما يثبت أن الطاعون قد ألم بها وقضى على أعداد من أهلها . فهذه أسرة واحدة تفقد ثلاثة من أطفالها في يوم واحد هو ٢٧ أكتوبر من ذلك العام . اسطفان بن خلف الله ، مات وعمره ١٢ عاما ، ودوروتيوس وعمره ٦ سنوات ، وسارة عمرها ٦ سنوات (لعل الأخيرين توأمان)[٢٠].

ومن بين ضحايا الوباء خلال ذلك الأسبوع سيدة تسمى « عزونيني بنت عباس »[٢١]، وزنين بن دوروتيوس بن زنين وعمره ٢٨ عاما[٢٢]، وأخيرا عمرو بن سعد الذي مات وعمره ٢١ عاما[٢٣]. من هذه الشواهد القليلة لضحايا الوباء في أسبوع واحد ، نجد غلبة الأسماء العربية رغم اختلاطها أحيانا بأسماء بيزنطية .

وقد نتساءل كيف تسربت الأسماء اليونانية والمسيحية الى المجتمع العربي في نصتان ، لأن الأمر لم يقتصر على مجرد انتشار المسيحية في الدولة البيزنطية أو قيام كنيسة في القرية . ولدينا نقش من عام ٦٠١[٢٤] يبين لنا كيف يمكن أن عناصر انتقلت الى نصتان من خارجها . وذلك مثل سرجيوس وأسرته التي انتقلت من مدينة حمص في سهل سوريا في الشمال . ونعلم من تفصيلات النقش أن سرجيوس كان من واحدة من أكثر الأسر ثراء ومكانة في حمص . ويبدو أنه حضر من حمص الى فلسطين بصفته « مستشارا قانونيا » (assessor = συμπόνος) لحاكم ولاية فلسطين ، ثم استقر بنصتان وأصبح راهبا في ديرها . فخلفه في حمص كواحد من رؤساء الدين ابن أخته يوحنا الذي لم يترهبن مثل خاله ولكنه شغل أيضا بالكنيسة عمل شماس (Slakovos) . ونحن نعرف أن الطبقة العليا في المدن الهللينستية والرومانية كانت قد اصطبغت بالصبغة اليونانية منذ تاريخ مبكر . والنقش أخيرا يبين إمكان الجمع بين المناصب الدينية والمدنية .

---

(٢٠) **Inscr. Nes. 112 (Oct. 27, A.D. 541).**

(٢١) **Inscr. Nes. 114 (Nov. 2, 541),** Ἀζζονηνη ---- θυγάτηρ Ἄββου .

(٢٢) **Inscr. Nes. 80 (Nov. 4, A.D. 541).**

(٢٣) **Inscr. Nes. 113 (Oct./Nov., A.D. 541).**

(٢٤) **Inscr. Nes. 94 (Sept. 7, A.D. 601), 11.1-3 :**

ὑπὲρ σωτηρίας τῶν καρποφορησάντων Σεργίου ἀπὸ συμπόνου κ(αὶ) μονάχου καὶ Παλλοῦτος

ἀδελφ(ῆς) κ(αὶ) Ἰωάνου διακ(όνου) αὐτῆς υἱοῦ πρωτεύοντ(ος) μητροπ(όλεως) Εμμίσ(ης).

وتزداد وضوحا الأسماء البيزنطية الواردة إلى نصتان بين الأسر الكبيرة في دوائر الكنيسة في الفترة السابقة على الاسلام مباشرة ، كما نرى من نقشين يرجع تاريخهما الى السنوات السابقة على الفتح العربي مباشرة . وهي نقوش مقابر من أسرة من كبرى أسر نصتان توفي أولهم عام ٥٩٢ وهو سرجيوس بن باتركيوس وكان يشغل منصب كاهن ورئيس الكنيسة (πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος)[٢٥]، وثانيهما ابنه باتركيوس الذي شغل المناصب الكنسية ذاتها وتوفي عام ٦٢٨[٢٦]، ومن بعده بعامين توفيت أخته ماريا بنت سرجيوس ودفنت بالكنيسة مثلهما عام ٦٣٠[٢٧].

ذكرنا أن النقوش اليونانية تصور مجتمع رجال الدين والكنيسة ، بينما تصور الوثائق البردية اليونانية مجتمع رجال الوحدة العسكرية . ومن حسن الحظ أن البرديات أوفر عددا وأوفى معلومات ، وسوف نجدها تجلو وتفصل جوانب مما اعتصرناه من النقوش .

وأقدم برديتين من مجموعة نصتان مؤرختان في عام ٥١٢ ميلادية ، أي نحوا من مائة عام قبل الهجرة . ونجد في الأولى منهما[٢٨] أخوين يعملان جنديين في الوحدة العسكرية ، أحدهما وهو فلافيوس اسطفان بن ابراهيم يتنازل لشقيقه فلافيوس أوس بن ابراهيم عن ملكية أداة أو آلة حجرية[٢٩]، يبدو أنها معصرة للزيتون ، مما يدل على أنهما من طبقة ملاك الأرض . فنحن هنا أمام أخوين يصفان نفسيهما بأنهما من « جنود وحدة الامبراطور تيودوسيوس الأوفياء جدا »[٣٠].

ورغم اتخاذهما الاسم الروماني فإن احتفاظ أحدهما باسم « أوس » يكشف الأصل العربي لهذه الأسرة . فاسم « أوس » من الأسماء العربية القديمة ، كما هو معروف في اسم الشاعر أوس بن حجر . ومعناه « عطيّة » أو « عوض »[٣١]، وقد وجد متصلا بأسماء الآلهة كعادة العرب . مثل « أوس الله » في نقش يوناني من نصتان[٣٢]،

---

(٢٥) Inscr. Nes. 12 (a) (Feb. 10, A.D. 592).

(٢٦) Inscr. Nes. 12 (b) (July 24, A.D. 628).

(٢٧) Inscr. Nes. 14 (Oct. 7, A.D. 630).

(٢٨) P. Nes. 15, Rhinocorura (O AL-Arish), Pauni 5 (May 30) A.D. 512.
هذه البردية ذات طرافة خاصة ، نظراً لأنها كتبت في مدينة العريش (قديماً Phinocorura) حيث يقيم الجنديان من مدة طويلة ، ومؤرخة حسب الأشهر والتقويم المصري (شهر بؤونة) . وهذا دليل على تبعية مدينة العريش لمصر ، كما سبق أن أثبت ماسبيرو :
Jean Maspero, Organisation militaire de l'Egypte Byzantine, Paris (1912) pp. 8-9, 27-8, 135.

(٢٩) Line 9: περὶ τῆς λιθίνης [— • (تتهشم البردية هنا —)

(٣٠) Lines 3 - 5 et saepe Φλ(άουιος) Στέφανος
Ἀβρααμίου στρατιώτης ἀριθμοῦ τῶν καθοσιωμ(ένων)
Θεοδοσιακῶν Φλαουίῳ Αὔσῳ Ἀβρααμίου/
ὁμογνησίῳ αὐτοῦ ἀδελφῷ καὶ αὐτῷ στρατιώτῃ
τοῦ εἰρημμένου ἀριθμοῦ, ὁρμώμενοι ἀπὸ κώμης
Νεσσάνων/ ἐκ πολλοῦ χρόνου ἀμφότεροι
τανῦν ἐνταῦθα ἐπὶ τῆς Ῥινοκορουριτῶν ἔχοντες
- هذه الوحدة العسكرية (numerus = ἀριθμός) تضم نحواً من مائتي رجل . (راجع مقدمة البردية) .

(٣١) لسان العرب مادة « أوس »

(٣٢) Inscriptions, No. 76, Exc. Nes. Vol. 1.

و « أوس عم بن يصرعم » في نقش من قتبان باليمن يرجع تاريخه الى القرن الرابع ق. م[٣٣]، كما أن هناك قبيلة أوس المشهورة في الجاهلية .

أما البردية الثانية من عام ٥١٢ ذاته فهي عقد تقسيم ملكية بين ثلاثة أفراد ، هم : فلافيوس زنين بن ابراهيم وفلافيوس يوحنا بن أسد ـ جنديان من معسكر نصتان ـ وأخت يوحنا (وقد فقد اسمها والجزء الخاص بنصيبها) . وهنا أيضا ، رغم اتخاذ هذين الجنديين الاسم الروماني « فلافيوس » فأسماؤهم « زنين » و « ابن أسد » تكشف عن أصولهم العربية . كما أن الأرض التي يقتسمونها تدل على أننا أمام جنود من ملاك الأرض في نصتان ، كما يبدو مما بقي من البردية أن الجنديين يقتسمان نحوا من ثلاث عشرة قطعة من الأرض الزراعية[٣٤]. كما أن أسماء أصحاب الأرض المجاورة من كل جانب لا تخلو من دلالة : « الأبيّ بن فيزان ـ إلياس ـ وابراهيم بن سعدالله »[٣٥].

ونلحظ هذا المزج بين الأسماء العربية وغير العربية ذات الطابع المسيحي في أفراد الأسرة الواحدة يستمر طوال القرن السادس . ففي بردية من عام ٥٥٨[٣٦] نجد أحد جنود الوحدة العسكرية ويدعى فلافيوس سرجيوس بن إلياس بن تيم عبادة يتزوج أولا عمته ماريا بنت تيم عبادة وينجب منها الياس ، وبعد وفاتها يتزوج ثانية مليكة بنت ابراهيم وينجب منها ثلاثة أبناء هم : العلقة وزكريا واسطفان . وفي بردية أخرى[٣٧] نجد سرجيوس يقسّم بين أبنائه الأربعة ممتلكاته التي كانت تتكون من أرض زراعية ومبانٍ سكنية وأدوات مختلفة . بعد ذلك بأكثر من اثني عشر عاما نجد أصغر الأبناء وهو اسطفان قد اقتفى أثر والده في الالتحاق بالوحدة العسكرية ، وأصبح أيضا من المولين الذين يشتغلون باقراض المال . والمدين في هذه الوثيقة يصف نفسه أنه من « بني زمزمة » (ἐκ τῶν υἱῶν Ζαμζαμα) وأنه مدين لاسطفان بمبلغ أربعة نومسمات ذهبية (= دنانير)[٣٨]. ووصف المدين نفسه بأنه « من بني زمزمة » لا يخلو من دلالة . فهذه أول مرة نسمع في نصتان عن وصول قبائل عربية جديدة ، سوف يزداد وجودهم مع بدايات التحرك الاسلامي .

ولعل خير وثيقة نختم بها ذلك الجانب الاجتماعي من تكوين الوحدة العسكرية بنصتان هي البردية رقم ٣٧ وهي عبارة عن سجل أو مذكرة بالجمال الخاصة بالوحدة العسكرية ، مع أسماء الجنود راكبيها أو فرسانها . والبردية بحالتها الراهنة مبتورة في بدايتها والنهاية ، ولكن الجزء الباقي يشتمل على ٣٨ اسما ، لكل جندي جمل ، إلا في حالة بعض رؤساء جماعات من هؤلاء الجنود . فهناك ثمانية يتلقبون بلقب « رئيس عشرة » (δέκαρχος = decurio) يرأس كل منهم جماعة من الرجال متفاوتة العدد . وأول ما نلاحظه بالنسبة للأسماء ، هو ذلك المزيج بين الأسماء ذات الطابع العربي المحلي والأسماء البيزنطية أي ذات الطابع اليوناني المسيحي ، سواء بين الجنود أو رؤسائهم ، كما أن أكثر

(٣٣) Rep. Epig. Sem. Mos. 3642; 4328; Grohmann, Uber Katabanische Herrscherreihen, S. 43, Anzeiger der Wiener-Akademie, X 1916.

(٣٤) P. Nes. 16 (July 11, 512).

(٣٥) Lines 9, 37.

(٣٦) P. Nes. 20 (January or June 558).

(٣٧) P. Nes 21 (June 30 or July 1, 562).

(٣٨) P. Nes. 28 (after 572).

يقترح الناشر أن اسم القبيلة قد حرف من جذام الى زمزمة في اللغة اليونانية (المقدمة) .

من نصف الأسماء ذات طابع عربي ، مثل عبدالله والعمير (؟) وسعدالله بن المغيرة وفيزان بن خلف الله ، وبعضها مزيج مثل جورج بن سعدان أو والي بن اسطفان بن عويد[٣٩] .

ولا تقتصر أهمية هذه الوثيقة على ذلك الجانب الاجتماعي من حيث تكوين جنود الوحدة ، ولكنها تقدم لنا دليلا بينا أن الوحدة العسكرية بنصتان كانت تتكون أساسا من فرسان الجمال وليس الخيل . وهي بذلك مناسبة لمهمة حراسة ومراقبة المنطقة الحدودية المجاورة على طريق القوافل . ويبدو في هذه الوثيقة أن ثمة مهام أخرى كان يكلف بها احيانا افراد تلك الوحدة ، فهناك عدة اشارات الى ارسال أعداد منهم الى خارجها مرتين الى قيسارية (أسطر ٥ و١٥) ومرتين الى مصر (أسطر ٣٣ و ٤٠) . ونظرا لأن قيسارية[٤٠] ومصر تمثلان إقليمين إداريين خارج حدود وسلطة الادارة التي تتبعها نصتان ، لذلك نستنتج ان التكليف الخاص بتلك التحركات جاء من ادارة مركزية اعلى .

وما ينبغي أن ننسى ان نصتان كانت غنية بالجمال . ومن الطريف ان هناك وثيقة رسمية من القرن السادس (رقم ٣٥) تمدنا بمعلومات إضافية عن دور الدولة في الحصول على الجمال للأغراض المختلفة حسب حاجةهذه الوحدة او غيرها . وهذه الوثيقة عبارة عن أمر اداري بجمع ضريبة من ٦٤ جملا او ناقة من نصتان . وقد حددت بها الجهات واختصاصاتها التي توجه اليها الجمال مباشرة مثل رئيس الوحدة (س٢ Primicerius) والرؤساء (س٣ Priores) . ولعلهم رؤساء جماعات من عشرة أفراد δέκαρχοι في البردية السابقة ـ وضباط الصف (س٩ Ducici) والبريد (س١٠ Cursores) ، ثم هناك كنيسة المعسكر وجهات اخرى لم يمكن تحديدها . وما من شك ان بعض هذه الاعمال يتفق مع مهام الوحدة .

ويمكننا أن نستمد من وثائق العصر العربي ما يؤكد هذا الاستنتاج . فهناك اكثر من مثال على اوامر صدرت من الوالي العربي على فلسطين الى المسئول في نصتان بأن يقدم أفرادا للقيام بمهام مماثلة : في مثالين نجد امرا بتكليف دليل لمرافقة مسافرين الى سيناء ،[٤١] وفي مثال ثالث نجد امرا بتكليف جملين ورجلين لأداء الرحلة الالزامية من قيسارية الى اسكيتوبوليس[٤٢] . وهناك مثال رابع على تكليف افراد من نصتان بحراسة ونقل الضرائب[٤٣] . وهكذا نجد ان الوحدة العسكرية في نصتان لم تكن مهمتها حربية لأغراض القتال ، بقدر ما كانت لأغراض الشرطة والحراسة ، أو تقديم الأدلاء أو الخدمة لأغراض البريد ونقل الضرائب .

نكتفي بهذا القدر عن « وحدة » نصتان وتكوينها ووظيفتها ، لنتعرف في شيء من التفصيل على ثروة احدى الأسر التي تمثل الطبقة العليا من كبار الملاك والمتصلين بتجارة القوافل . ومن حسن الحظ أننا نمتلك بردية تساعدنا على هذا

(٣٩) P. Nes. 37 (560-580), Lines 25, 14, 20, 39, 18, 38, Respectively.

(٤٠) قيسارية Caesarea كانت عاصمة الاقليم الأول بفلسطين في العصر البيزنطي Palaestina Prima.

(٤١) P. Nes. 72 (March 684 ?); 73 (December 683 ?).

(٤٢) P. Nes. 74 (C. 685), cf. editor's introd. p. 209 : Caesarea was in Palaestina Prima, Scythopolis in Secunda, while Nessana was in Tertia.

(٤٣) P. Nes. 92 (C. 685).

التعرف ، وهي رقم ٣١ (من القرن السادس) ، وتعتبر من اطول برديات المجموعة وأكثرها تفصيلا . وهي تشتمل على عقد بين ثلاثة اشقاء ، هم فكتور وسرجيوس وخلف الله ، بتقسيم أملاك والدهم يولايس . وما بقي من البردية وهو ستون سطرا يشتمل على الجزء الأخير من نصيب سرجيوس والجزء الأول من نصيب خلف الله فقط ، ونظرا لأن التركة قسمت بنسبة الثلث على السواء (س٣٢) بقدر ما وصلنا من الوثيقة نثلث حجمها الأصلي الذي ربما بلغ نحوا من ١٨٠ سطرا . وتتكون تركة الوالد من أرض زراعية وعقارات (س٣٣ οἰκοδομία). ويمكننا ان نعرف من نصيب سرجيوس ان الأرض الزراعية اشتملت على بستان كروم (س١٠ ἀμπελῶν) ومزرعة حبوب (س١٤ ἀπὸ τῶν ... τοῦ ἀμπελῶνος σπορίμων ἀρμακίδων) وحديقة جافة بالاضافة الى ارض تسمى « تكبيسة » (س٢٧ θαχβισα) ولسوء الحظ أن الوثيقة ـ مثل سائر وثائق نصتان ـ لا تذكر مساحة اي من الأرض الزراعية ، ولذلك لا نستطيع ان نقدر مدى اتساعها . وقد سبق ان رأينا جنديين واخت احدهما يقتسمون ثلاث عشرة قطعة ارض دون ان تحدد مساحة اي منها .(٤٤) ولكن الأمر الذي يدلنا اننا امام تركة ضخمة ، هو قسم العقارات ، الذي يقع في نصيب خلف الله . فقد اشتمل نصيبه على عقارين هامين جدا بالنسبة لحياة القرية كلها . الأول عبارة عن بيت ضخم تسميه الوثيقة « دار ابي يوسف ضباب ، وبه ٩٦ منامة أو سريرا وطابق علوي ، وأرض فضاء أمامه » .(٤٥) والثاني بيت آخر يسمى « دار ابي المغيرة » وله ساحة وممر خاص للدخول والخروج وارض فضاء .(٤٦)

من الواضح اننا امام دارين مما يطلق عليه خان او فندق لنزول القوافل ، ومن ثم اشتهارهما بأسمائهما مثل ابي يوسف ضباب وابي المغيرة ، ولعلهما اثنان من كبار تجار القوافل في ارجاء الجزيرة العربية يرجع اليهما الفضل في انشاء الدارين اصلا بالاتفاق مع احد اعيان نصتان ، وقد آل امرهما الآن الى خلف الله بن يولايس . ومن الطريف ان احد الرحالة الألمان في مطلع القرن العشرين زار اقاليم شمال الجزيرة العربية وتعرف بين آثار نصتان (عوجا الحفير) على خان تتكون من ست عشرة غرفة على جانبي فناء اسفل الجبل الذي يقوم عليه الحصن(٤٧) ، وهو ما يتفق تماما مع موقع دار ابي يوسف بن ضباب ، فقد جاء وصف حده الغربي انه « جبل المعسكر » .(٤٨) ومن المعروف ان الغرف العلوية كانت تخصص عادة للنوم ، في حين تستخدم غرف الطابق الأرضي لحفظ السلع والمتاجر ، كما ان الفناء والأرض الفضاء كانت تصلح لتجمع القافلة وانزال الاحمال من الجمال عند وصولها او تحميلها عند رحيلها .

---

(٤٤) P. Nes. 16 (512).

(٤٥) P. Nes. 31, (VI Century) L.32 - 5: ἔλαχεν δὲ καὶ Ἀλαφαλλα εἰς τὸ κατ' αὐτὸν μέρος τρίττον/ ἀπὸ μὲν τῆς οἰκοδ[ομία]ς ὁ οἶκος ὁ λεγομένος Ἀββου/ Ἰωσηφου Δοβαβου [με]τὰ τῶν ἐν αὐτῷ κοιτῶν ϘϚ κ[αὶ]/ ὑπερῴου καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ψιλοῦ τόπου.

(٤٦) Ibid. Lines 39-42.

(٤٧) Alois Musil, Arabea Petraea, Vol. II, 89, Wien (1907).

(٤٨) Lines 37 - 8: δυσμῶν ὄρος/ τοῦ κάστρου

وما من شك ان بيئة تجارية مثل التي وجدت في نصتان كثيرا ما تنشأ الحاجة بها الى اقتراض المال ، وكثيرا ما كان اقراض المال احد المجالات التي استثمر الممولون اموالهم فيها ، لما كان يستحق على الديون من فائدة ، وما كان يرصد لأدائها من ضمانات قدمها المدين للدائن . لذلك لم يكن غريبا ان عثرنا بين برديات نصتان على عشرة عقود لديون مالية ، ولكن الأمر الجدير بالملاحظة أن تسعة منها من العصر البيزنطي(٤٩) وواحد فقط من العصر الاسلامي(٥٠) ، وسوف نتحدث عنه فيما بعد . اما بالنسبة لعقود الديون البيزنطية ، فنظرا لأن كثيرا منها مشوه ومبتور ، فسوف اقتصر هنا على مثال واحد منها هو اكملها نصا(٥١) لاظهار الشروط والقيود التي كان يخضع لها المدين في ذلك الوقت . ونجد الدائن في هذا العقد واحدا من ابرز اهالي نصتان واعظمهم شرفا ومكانة ، فهو باتريكيوس بن سرجيوس ، قارىء الكنيسة ورئيس ديرها ، وقد سبق ان ذكرناه ووالده ـ الذي شغل نفس المناصب قبله ـ عند حديثنا عن النقوش ، ومن بين الوثائق البردية خمسة من اوراقه ، جميعها تتعلق بمعاملات مالية وتجارية مختلفة . وهو في هذه الوثيقة يقرض ابراهيم بن بروكوبيوس بن بورسافوس من المقيمين بمعسكر نصتان تسعة نومسمات ذهبية (= دنانير) . ويقر ابراهيم بانه اقترض هذا المبلغ « لحاجته الشخصية ولضرورة ملحة(٥٢)(س٤ εἰς ἰδίας μου καὶ ἀναγκαίας χρίας) . ولكن الدين دين ، فهو يلتزم برده هو وجميع ورثته ومن يليهم في الميراث الى باتريكيوس وورثته ومن يليهم في الميراث في اليوم والساعة التي يريدها » (س٤ ـ ٥) . ثم يأتي بعد ذلك شيء من التفصيل في طريقة سداد الدين وفيها شيء من التيسير ، فستة نومسمات (= دنانير) منها تستحق عنها فائدة بمقدار ٦٪ ، والثلاثة الباقية من المبلغ المقترض بدون فوائد على الاطلاق (٥٣) ، على ان يتم الدفع دون مراوغة او تسويف ، ودون اي معارضة او اعتذار او مانع قانوني ايا كان . ثم يأتي الشرط الاخير الخاص بالضمان ، فنجد المدين يلتزم هو وورثته ومن يليهم بأن يقدموا ضمانا عن اداء الدين للدائن وورثته ومن يليهم جميع ما يملكون وما سوف يملكون في اي صورة ومن اي نوع (سطر ٧) . ويعقب ذلك توقيعات اربعة شهود (س١٠ ـ ١٢) . وجميع الشروط الواردة في هذا العقد تقليدية ومألوفة في عقود الديون الأخرى من العصر البيزنطي ، ومع استثناء اعفاء جزء من الدين من الفوائد . وهذا الاستثناء يدل على وجود معاملة خاصة جانبية بين الطرفين المتعاقدين لم يرد تفصيلها في العقد هنا . اما تقدير سعر الفائدة بنسبة ٦٪ ، فهو

---

(٤٩) P. Nes. 26 (January 12, 570); 27 (570-571); 28 (after 572); 44 (598); 46 (July 16, 605); 48 (Early Seventh Century); 110 (Sixth Century); 111 (Late Sixth Century); 147 (Early Seventh Century).

(٥٠) P. Nes. 56 (January 18, 687).

(٥١) P. Nes. 46 (July 16, 605).

(٥٢) P. Nes. 44; 45; 46; 47; 53; 147.

(٥٣) Lines 5 - 6: ἓξ μὲν χρύσινα παρὰ κεράτια ἓξ [ζυ]γῷ Γάζης [–] τοὺς / ἡμιεκα[τ]οστιαίους τόκους τὰ δὲ ἕτερα χρυσοῦ νομίσματα τρία παρὰ κεράτια τρία ἐν κεφαλαίῳ, τόκων πάντων χωρὶς.

لاحظ أن المبالغ تحسب ناقصة قيراطاً واحداً لكل نومسيا (دينار) على أساس عملة غزة . كذلك المبلغ المقترض « ٩ نومسمات ـ ٩ قراريط » ، سطر ٤ .

السعر الرسمي على الاموال الذي فرضه الامبراطور جستنيان كحد اعلى منذ سنة ٥٢٨(٥٤) تخفيفا عن المدينين لأن الفوائد على الاموال قبل ذلك الاصلاح كانت ١٢٪ وكانت تعتبر باهظة ومرهقة للمدينين ، الذين كثيرا ما عجزوا عن سداد ديونهم وفوائدها ، ففقدوا ممتلكاتهم نتيجة لذلك .(٥٥)

وننتقل بعد هذا النوع من المعاملات المالية ، الى بردية اخرى تطلعنا على شيء من تنوع اوجه النشاط التي كان يمارسها افراد اسرة واحدة من الأسر الغنية في نصتان الذي امتد الى الخارج ايضا . والبردية رغم غموض نصها احيانا وفقدان اجزاء اساسية منها في نصفها الثاني ، يمكن اجمال مضمونها بانها اعلان رسمي من جانب ثلاثة اشقاء برفض او التخلي عن تركة ابنة عمهم . وليس من الواضح ما هي الظروف التي دفعتهم الى هذا القرار ، وربما كانت التركة مثقلة بالديون او الاعباء تجاه الدولة ومعرضة للمصادرة . ولكن الذي يهمنا من هذه الوثيقة هو شخصيات الأشقاء الثلاثة ذوي المكانة كما يتضح من الصفات التي ينعتون انفسهم بها . اولهم من رجال الكنيسة « الكاهن زنين المحبب الى الله » Ζόναινος ὁ θεοφιλέστατος πρεσβύτερος وثانيهم صائغ الذهب جورج الماهر جدا ὁ Γεώργιος θαυμασιώτατος χρυσοχόος والثالث الياس يتصف أيضا بالمهارة الفائقة دون تحديد عمله او صنعته ، ولكنه متغيب بالخارج ويقيم آنئذ بمدينة الاسكندرية - ταν ὢν διάγοντι κατὰ τὴν Ἀλεξανδρέων μητρόπολιν وأن اخويه ينوبان عنه ويعملان بناء على اوامر منه κατὰ τὰ ἐντεταλμένα αὐτοῖς παρ' αὐτοῦ (أسطر ٣ - ٤) .

وفي الواقع أن إقامة أحد هؤلاء الاخوة في الاسكندرية وأنه على اتصال مستمر بأخويه في نصتان ، ليأتي بمثابة دليل وعلى ظاهرة تكررت الاشارة اليها في نصتان وهو وجود صلة قوية بينها وبين مصر . ففي واحدة من اقدم برديات المجموعة نجد اثنين من افراد وحدة نصتان مقيمين في العريش بمصر ويستخدمان الأشهر المصرية في تأريخ وثيقتهم بشهر بؤونة سنة ٥١٢(٥٦) . وفي تحركات بعض افراد الوحدة في النصف الثاني من القرن السادس نجد منهم من كلف بالذهاب الى مصر(٥٧) .

وفي بردية من نهاية القرن السادس او بداية القرن السابع نجد قائمة بحساب قافلة مسافرة في الطريق عبر سيناء وتتوقف عند دير طورسينا لتقوم بالزيارة والصلاة وشيء من التجارة ايضا(٥٨) . والقسم الخاص بحساب ما انجزوه من اعمال في طورسينا لا يخلو من طرافة :

أجر الدليل البدوي (س٢٢، τῷ Σαρακαινῷ)	٣ ١/٢ نومسما (دينار)
مبلغ ما دفعه للقافلة الراهب مارتيريوس	٢٧٠ ١/٢ نومسما
تقدمة بمناسبة الصلاة في (دير) الجبل المقدس	١ « نومسما »
نفقات . . وثمن شراء سمك ولوز	١ « نومسما »

(٥٤) Codex Justinianus, 4. 32. 26. 2.

(٥٥) راجع للكتاب : الامبراطورية الرومانية ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٥٦) P. Nes. 15. 1.

(٥٧) P. Nes. 37. 33, 40.

(٥٨) P. Nes. 89. 22-25.

مبلغ دفع (لدير) الجبل المقدس باسم جماعة من البلدة ١٠ نومسمات
وكذلك باسم . . . . ٧ نومسمات

وواضح أن مبلغ ٢٧٠ ١/٢ نومسما (دينار) التي دفعها الراهب للقافلة كانت اقرارا لمعاملات بين اهل نصتان والدير ، أو مقابل سلع حملتها اليه القافلة .

أما النفقات التي بلغ مجموعها ٢٢ ١/٢ نومسما ، فكان اكثرها الهبات التي كانت تدفع للدير ومجموعها ١٧ نومسما ، كما ان اجرة الدليل البدوي عبر صحراء سيناء وهي ٣ ١/٢ نومسمات (دنانير) تعتبر مرتفعة جدا . ولعل هذا هو السبب الذي جعل الادارة العربية فيما بعد ترسل اكثر من مرة اوامر الى نصتان طالبة تقديم دليل مجانا لمرافقة مسافرين الى طورسينا .(٥٩) .

ثم تأتي اخيرا بردية من اهم برديات مجموعتنا واطولها ، وهي سجل يومي بمبيعات التمر في نصتان خلال ثمانية اشهر بين اكتوبر ومايو من عام واحد في نهاية القرن السادس او القرن السابع . والطريف في هذه الوثيقة هو غلبة الطابع المصري عليها في ظاهرتين ، الأولى استخدام التاريخ المصري بانتظام شديد ، فهي تبدأ في ٢٠ بابة (Φαωφι) (اكتوبر / تشرين اول) ، ثم تتوالى الاشهر المصرية هاتور ـ كياك ـ طوبة ـ امشير ـ برمهات ـ برمودة ـ بشنس ـ بئونة .(٦٠) وهذا خلاف التأريخ المستخدم محليا بالاشهر المقدونية . اما الظاهرة الثانية فهي اسماء مشترى التمر ، فليس بينهم على الاطلاق اي من الأسماء الأخرى الموجودة في مجموعة وثائق نصتان التي بين ايدينا . وهي جميعا من الأسماء المألوفة في الأوساط المصرية المتأغرقة(٦١) ، سواء في الاسكندرية او عواصم اقاليم مصر التي تسمى اصطلاحا Metropoleis . ونظرا لأن هذه الوثيقة تشترك مع وثيقتين اخريين من المجموعة في انها جميعا كتبت بخط كاتب واحد من نصتان(٦٢) ، فقد استحال ان تكون برديتنا جاءت من مصر . وبقي الاحتمال الآخر وهو ان السوق التجاري في نصتان في تلك الفترة خضع لسيطرة او احتكار مصري(٦٣) . وما من شك ان تلك المشتريات من التمر كانت تخدم غرضين ، الأول هو طعام للقافلة اثناء الرحلة ، والغرض الثاني هو استيراد انواع من التمر الجيد الى مصر ، كما هو ثابت من وجود تجار تخصصوا في هذه التجارة في مصر في القرن السادس وكان يطلق عليهم اصطلاح φοινοκο-πώλης أي تاجر التمر .(٦٤) .

قبل أن انتهى من وثائق العصر البيزنطي يهمني ان اشير بايجاز الى برديتين مختلفتين في مضمونهما عن البرديات التي تحدثنا عنها حتى الآن . وسوف اقتصر هنا على مجرد ذكرهما ، نظرا لأني سأعود الى الاستشهاد بهما ومقارنتهما مع بعض وثائق العصر العربي .

---

(٥٩) P. Nes. 72 (684 ?); 73 (683 ?).

(٦٠) P. Nes. 90 (V1-V11).

(٦١) هناك نقش يوناني من نصتان مؤرخ بالتقويم المصري البيزنطي (Inscr. Nes. 30 (J), 3rd. indiction, Choiak 23، وهو عبارة عن دعاء ديني باسم مجموعة من الأفراد لهم أسماء يونانية مسيحية ، ربما جاءوا من مصر .

(٦٢) P. Nes. 85 (Introd.); 91.

(٦٣) يناقش الناشر هذه النقطة في مقدمة البردية ، ص ٢٦٢ ـ ٢٧٠ .

(٦٤) P. Cairo Masp. 67058, Col. V111. 6; 67155. 2-3.
هناك شواهد أكثر قدما مثل (P. Col. 11 (250 B.C.، انظر الناشر لبردية نصتان ، ص٢٧٠

والبردية الأولى عبارة عن خطاب موجه من موسى اسقف مدينة ايلة ، الميناء المعروفة على خليج العقبة ، الى احد سكان نصتان ، فكتور بن سرجيوس . والخطاب من املاء موسى وتوقيعه . ونص الخطاب : « من موسى اسقف ايلة بفضل الله ، الى فكتور بن سرجيوس . ابعث اليك المرفقات . . وانت (ἀπὸ τοῦ Σαρακηνοῦ) أخذتها من « البدوي » لتسلمها الى كنيسة القديس سرجيوس بنصتان وكنيسة القديس سرجيوس في الخلصة . وانك لتسدي خدمة كبيرة لي بعملك هذا . . . . ولقد اثبت توقيعي اسفل هذا الأمر . (بخط مختلف) بتوقيعي موسى بن سرجيوس ، الأسقف ». (٦٥)

مدينة ايلة تقع على مسافة ١١٠ اميال جنوبا من نصتان ، وتقع مثلها في ذات الاقليم الاداري وهو المعروف باسم فلسطين الثالثة Palaestina Tertia . والخطاب كما هو واضح لا يفيد اية معلومات محددة ، ومع ذلك لا يخلو من دلالة . فأيلة مدينة لها اهميتها التاريخية ، فهي ميناء الدولة البيزنطية الرئيسية على البحر الاحمر ، كما كانت لها اهميتها التجارية بحكم موقعها على طريق القوافل من الجزيرة العربية جنوبا الى نصتان وغزة شمال . ورغم انها لم تكن المركز الاداري لاقليم فلسطين الثالثة Palastina Tertia ، الذي وجد في مدينة الخلصة (٢٥ ميلا تقريبا شمال نصتان) ، الا ان ايلة كانت من غير شك اكثر مدن الاقليم اهمية من الناحية الدينية ، ولعلها كانت اكثر سكانا ايضا . ويتضح ذلك من لقب رئيسها الديني وهو اسقف Episcopus ، وهو لقب خاص برئيس الكنيسة الرئيسية في كل اقليم ، فهو الرئيس الديني ـ حسب التنظيم الكنسي المسيحي ـ لاقليم « فلسطين الثالثة » . وليس أدل على اهميته الدينية من ان اسقفها شهد مجمع نيقيا المعروف ، الذي دعا اليه الامبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥ لمناقشة قضايا المسيحية الكبرى . (٦٦) ولذلك ليس غريبا ان نجد في هذه البردية من مطلع القرن السابع اسقف ايلة يتحدث بلهجة الرئيس الى التابع ويصدر امره (س٤ ETTotaypua) لكل من كنيستي نصتان والخلصة ذاتها .

أما البردية الثانية والأخيرة من الوثائق البيزنطية التي نتناولها في هذه الدراسة فهي رقم ٣٩ ، التي تشتمل على قائمة بأسماء تسعة مواقع في جنوب فلسطين ، والقائمة مكررة مرتين رأسيا ، وأمام كل قائمة مبالغ بمقادير مختلفة . ومن سوء الحظ ان اول البردية مبتور ولذلك فقدنا تاريخ الوثيقة وعنوانها . ومع ذلك فقد امكن تقدير تاريخها بمنتصف القرن السادس أو قبله بقليل ، أي من عهد الامبراطور جستنيان . أما عنوانها أو طبيعة الوثيقة ودلالة الأرقام والمبالغ الواردة بها في كل حالة ، فلم يمكن القطع فيها برأي حتى الآن(٦٧) . وهو ما سأحاول تناوله واقتراح تفسير لبعض اجزائها في نهاية هذه الدراسة وذلك بمقارنتها بما تجمع لنا من معلومات من وثائق العصر العربي . ونقتصر هنا على اثبات المعلومات الواردة في البردية مرتبة في جدولين يمثلان البيانات المثبتة في القائمتين .

(٦٥) P. Nes. 51, Aela (Early V11).

(٦٦) F.M. Abel Geographie de la Palestine, Vol. II, Geographie Politique. Les Villes, P. 311 (Paris, 1938).

(٦٧) P. Nes. 39 (Mid-V1 ?), Introd. pp. 119 f. and 124 : "The question as to the significance of the varied amounts cannot be answered".

القائمة الأولى (أسطر ١ - ٨)

الموقع	عمود أول	عمود ثاني
نصتان Nessana	١٤١٤ ٢/٣ نومسما (دينارا)	٦٢٩ ١/٣ قيراط = ٢٦ ١/٦ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
عبـدة Ebodâ	١٣٥٦ ١/٢ ١/٣ نومسما (دينارا)	٦٠٣ قيراط = ٢٥ ١/١٢ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
زبـالة Sobila	١٠٣١ ١/٦ نومسما (دينارا)	٤٦٠ ١/٢ ١/٤ قيراط = ٢٩ ١/٦ نومسما (دينارا)
كرنب Mampsis	١٣٧٥ نومسما (دينارا)	٦١١ ١/٢ قيراط = ٢٥ ١/٣ ١/٨ نومسما (دينارا)
الكرمل Chermoula	٢٣٣٧ ١/١٢ نومسما (دينارا)	١٠٣١ ١/٢ قيراط = ٤٣ ١/٤ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
بئر سبع Birosaba	١١٥٣ ١/٢ ١/٣ ١/١٦ نومسما (دينارا)	٥١٣ قيراط = ٢١ ١/٣ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
تل الملح (مولادة الكنعانية) Malaâtha	٥٢٤ ١/٦ نومسما (دينارا)	٢٣٢ قيراط = ٩ ١/٣ نومسما (دينارا)
الخلوص (المخلصة) Elusa	٧٩٢ ١/٢ ١/٢٤ نومسما (دينارا)	٣٥٢ قيراط = ١٤ ٢/٣ نومسما (دينارا)
خربة الفار[٦٨] (شماع الكنعانية) Birsamis	١٨٩٩ ١/٦ نومسما (دينارا)	٤٣ ١/٢ قيراط = ٣٥ ١/٨ نومسما (دينارا)

(٦٨) لم يرد هذا الموقع في القائمة الأولى ، وربما ورد ضمن الأسطر المبتورة في أولها قبل نصتان ولكن ورد في القائمة الثانية (س ١١) . وعلى هذا الأساس أضافها الناشر في جدوله ، ص ١٢٠

القائمـــة الثانيـــة

الموقع	المبلغ المطلوب أو المدفوع
من الكرمل	١/٦ ١٤١ نومسما (دينارا)
من خربة الفار (شماع الكنعانية)	١١٤ نومسما (دينارا)
من الخلوص (الخلصة)	١/٢ ٤٨ نومسما (دينارا)
من عبده	١/١٢ ١/٣ ٨٢ نومسما (دينارا)
من نصتان	٨٦ نومسما (دينارا)
من زبالـــة	١/٢٤ ٢/٣ ٦٢ نومسما (دينارا)
من بئر سبع	١/٦ ٧٠ نومسما (دينارا)
من كرنب	١/٨ ٨٣ نومسما (دينارا)
من تل الملح (مولاده الكنعانية)	٢/٢ ٣١ نومسما (دينارا)

ودون أن نتعرض لتفصيلات مضمون هذا الجدول الآن يكفي أن نقول إنه من الثابت أن أسماء هذه المواقع التسعة تمثل مواقع الحصون الرومانية لحماية الحدود الشرقية والجنوبية لفلسطين Limes Palaestinae [١]. واذا كانت المبالغ المثبتة أمام كل موقع ذات دلالة مالية أو اقتصادية أو سكانية ، فإننا نلاحظ أن نصتان تأتي في المرتبة الثالثة بعد الكرمل (Chermoula) وخربة الفار أو شماع الكنعانية (Birsamis)، في حين أن الخلوص (Elusa) أقل منها ، وتحتل المرتبة الثامنة بين المواقع التسعة ، رغم أنها المركز الاداري للاقليم . وأخيرا ، من الملاحظ أن ثمة علاقة نسبية بين المبالغ الثلاثة الخاصة بكل موقع والموزعة على القائمتين ، بمعنى أنها جميعا بنسبة ١٠٠ : ١,٨ : ٦ تقريبا . فإذا أخذنا مثال نصتان نجد أن المبلغ المبين بالعمود الثاني من القائمة الأولى وهو ـ بعد حذف الكسور ـ ٢٦ نومسما يمثل ١,٨٪ من مبلغ العمود الأول ١٤١٤ ، كما أن الرقم الوارد بالقائمة الثانية وهو ٨٦ يمثل ٦٪ من ١٤١٤ .[٧٠]

(٦٩) P. Nes. P. 122-3 and bibliography.

(٧٠) انظر مقدمة الناشر ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ .

نصتان في ظل الحكم العربي

لم يرد اسم « نصتان » في أخبار الفتوح العربية الأولى ، ولا نكاد نعرف على وجه التحديد تاريخ فتح العرب لها . ولكن بحكم موقعها في الجزء الجنوبي من فلسطين ، على طريق تحرك الجيوش بمجرد خروجها من الجزيرة العربية ، من المتوقع أن يكون سقوطها في أول تحرك عربي نحو فلسطين في خلافة أبي بكر ، أي عام ١٣ هجرية (٦٣٣ ميلادية) . ويبدو ذلك واضحا من مجمل ما وصلنا عن بداية التحرك العربي ، رغم غموض أو اختلاط بعض تفصيلاته . وأكثر مصادرنا ثقة في هذا المجال هو البلاذري ، الذي يقول : « لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيوش الى الشام .... فعقد ثلاثة ألوية لثلاثة رجال : خالد بن سعيد بن العاص بن أمية (الذي آلت قيادته الى يزيد بن أبي سفيان من بعده) وشرحبيل بن حسنة حليف بني جمح ، وعمرو بن العاص بن وائل السّهمي ، وكان عقده هذه الألوية يوم الخميس لمستهل صفر سنة ١٣ ... وأمر أبو بكر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة عامدا لفلسطين وأمر يزيد أن يسلك طريق تبوك وكتب إلى شرحبيل أن يسلك أيضا طريق تبوك .... فأول وقعة كانت بين المسلمين وعدوهم بقرية من قرى غزة يقال لها داثن كانت بينهم وبين بطريق غزة .... وتوجه يزيد بن أبي سفيان في طلب البطريق ، فبلغه بالعربة من أرض فلسطين .... قالوا كانت أول وقائع المسلمين وقعة العربة ، ولم يقاتلوا قبل ذلك مذ فصلوا من الحجاز ، ولم يمروا بشيء من الأرض فيما بين الحجاز وموضع هذه الوقعة الا غلبوا عليه بغير حرب وصار في أيديهم .[٧١] بعد ذلك ساروا الى بصرى فصالحوا أهلها على أن يؤدوا عن كل حالم دينارا وجريب حنطة ، ثم كانت وقعة أجنادين فيما بين جمادي الأولى والآخرة سنة ١٣ .[٧٢]

يبدو من هذا الوصف أن نصتان كانت على طريق تحرك جيش عمرو بن العاص بين أيلة وغزة ، وأنها استسلمت له بغير قتال في الأشهر الأولى من سنة ١٣ هـ . (٦٣٣م) .

وليس لدينا وثائق مؤرخة من السنوات الأولى بعد الفتح مباشرة ، ولعل أول إشارة صريحة إلى الادارة العربية الجديدة نجدها في بردية غير مؤرخة من برديات القرن السابع من نصتان ، ولكنها ذات طرافة ودلالة بالنسبة لأسلوب الادارة الجديدة في مرحلة مبكرة منها . والبردية تتضمن إيصالا عن الضرائب المستحقة عن أرض ممنوحة حديثا .[٧٣] ونظرا لأهمية التفصيلات الواردة بالايصال ، يمكن أن نقسمه الى ثلاثة أقسام : أ ـ لجنة جباية الضريبة ، ب ـ تحديد الضريبة ، جـ ـ توقيعات اللجنة .

ونجد في قسم أ ـ أن هناك لجنة من ثمانية أفراد أحدهم رئيس وآخرون يشتركون في كتابة الايصال ويوقعون في آخره . والثمانية هم : إبراهيم بن موسى رئيسا ، والياس بن سرجيوس واسطفان بن حنون و .... بن سعدالله واسطفان بن .... وجورج بن رقيع والياس بن ابراهيم واسطفان بن الياس وآخرون عن منطقتنا نصتان .

---

(٧١) البلاذري : فتوح البلدان ، ص١٤٩ - ١٥٢ .

(٧٢) المصدر السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٧ .

(٧٣) P. Nes. 58.

إن وجود هذه اللجنة وتكونها على هذا النحو يعيننا على استنتاج أمر هام ، وهو أن النظام البيزنطي لادارة القرية وجباية ضرائبها استمر العمل به دون تغيير . فهناك المسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها من كبار ملاك الأرض بها ، وهم هنا هؤلاء « الثمانية والآخرون عن أرض نصتان ». ونحن نعرف وجود هذا التنظيم البيزنطي ، الذي استحدثه الامبراطور أنستاسيوس الأول (٤٩١ ـ ٥١٨) الذي نقل المسئولية من أعضاء المجالس (Curiales) الى (συντελεσταί) لجنة من المواطنين مسئولة عن وفاء مقادير الضريبة المقررة . وقد ورد ذكر هؤلاء المواطنين في بعض نقوش القرن السادس بالنسبة لجباية الضرائب (٧٤) . كما نرى أيضا أن الادارة العربية في مراحلها الأولى حافظت على النظام بأشخاصه ، فجميع أفراد اللجنة الثمانية مسيحيون ومن الأسماء المألوفة بين أسر نصتان .

ولكن اذا انتقلنا الى القسم الثاني من البردية ، ندرك أن الادارة الجديدة لم تكن سلبية تماما . وخيرلنا أن نقرأ نص العبارة : « . . . لقد تسلمنا منك ، أيها السيد / سرجيوس بن جورج مقدار ما أعطيتنا ٣٧ ١/٢ نومسما (دينارا) عدّا، حسب مسح الأرض الذي قام به العرب (س٨ ἐκ τῆς γεωμετρίας τῶν Σαρακηνῶν) عما منح لك بأمر أميرنا الوالي مسلم من اقطاع بني وعر . » ولعل من الأفضل أن نقرر أمرا هاما ورد في هذه الفقرة وهو « مسح الأرض الذي قام به العرب » الذي تسميهم البردية Sarakenoi، وهي كلمة أطلقها أهل المدن على أهل البادية بصفة عامة(٧٥)، وما من شك أنها تعني هنا الادارة العربية الجديدة .

وتعبير « مسح الأرض الذي قام به العرب » (Sarakenoi) تعبير غريب على لغة الادارة ، فقد كان المألوف عادة تحديد السلطة التي أمرت باجراء المسح . ونظرا لعدم ذكر الآمر بالمسح ، أصبح هناك أكثر من احتمال لتأريخ هذه البردية . فهناك المسح العام الأول للأرضي الذي أمر به الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٢٠هـ (٦٤٠م)، وهناك مسح عام ثانٍ بعده بنصف قرن تقريبا أمر به الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان سنة ٧٣ هـ (٦٩٢م)، وربما كان هناك مسح محدود محليا . ويرى ناشر البردية أن الاشارة هنا الى الادارة الأموية . (٧٦) ولكن لغة البردية وعدم دقة استخدامها للاصطلاحات الادارية تجعلنا نرجح أن هذه الوثيقة كتبت في فترة مبكرة من الحكم العربي لأكثر من سبب . أولا أن استخدام لفظ Sarakenoi يمثل تفكيرا وتعبيرا بيزنطيا ، فليس من المتصور أن يستخدمه العرب في وصف إجراء إداري صدر عنهم . ومعنى هذا أن أهل قرية نصتان المسئولين عن الضريبة في هذه البردية لم يألفوا بعد الأوضاع السياسية الجديدة ولا شخصياتها . فهم لا يعرفون سوى اسم المسئول العربي المباشر في اقليمهم ، وهو « مسلم » دون ذكر نسبه أو اسم أبيه على مألوف عادتهم ، ولسوء الحظ لم يمكن التعرف على شخصه حتى الآن (٧٧) . ثانيا.. يكفي أن نقارن بين لغة هذا الايصال ولغة وثيقة مالية من برديات نصتان أيضا وترجع لأول حكم عبدالملك بن مروان أي حوالي عام ٦٥/٦٦هـ (٦٨٥م)(٧٨) لنتبين الفرق الزمني بين الوثيقتين . ففي هذه البردية الأخيرة ـ وهي تتعلق باجراءات مالية

---

(٧٤) A. Alt, Die griechistchen Inschriften der Palaestina Tertia westhich der Araba, 4-13 (Berlin-Leipzig, 1921); S.E.G. 8. 282; cf. P. Nes. P. 122-3

(٧٥) تردد ذكر كلمة sarakenosi بهذا المعنى أكثر من مرة في مجموعة نصتان . انظر أرقام : ٥١ ، س ٢ ، ٨٩ ، س ٢٢ ، ٢٧ ، ٣٥ ، ٤٠ .

(٧٦) P. Nes. 58, introd. p. 168-9.

(٧٧) P. Nes. 58, Line 10 note.

(٧٨) P. Nes. q2 (C. 685).

مختلفة ـ لا يذكر أمر أو يسجل اجراء ما الا مصحوبا باسم المسئول أو السلطة التي صدر عنها ، إلى أعلى درجات الادارة العربية ، وعلى رأسها الخليفة عبدالملك الذي ورد ذكره عدة مرات ، وأخوه عبدالعزيز واليه على مصر ، الى غير هؤلاء ممن يليهم من الولاة والعمال . وليس أدل على دقة لغة الادارة آنئذ من أن عبدالملك منح لقبه الرسمي « أمير المؤمنين » (س٣٦ Ἀβδελμαλεχ ἀμιραλμουμνιν) . ثالثا ، وأكثرها دلالة ، أن هناك بردية مالية أيضا من مصر ومن بداية فتح العرب لها في عام ٢٢هـ (٦٤٢م) في عهد عمر بن الخطاب ، تتحدث عن « كشف نفقات الادارة العربية » مستخدمة كلمة Sarakenoi (λόγῳ δαπανημάτων Σαρακηνῶν) (٧٩) لهذا كله يمكننا أن نطمئن الى أن ما بين أيدينا في إيصال ضرائب نصتان هذا ، وثيقة رسمية من عهد الخليفة عمر بن الخطاب .

هذا بالنسبة لتاريخ البردية ، أما موضوعها فلا يخلو من طرافة . فمن الواضح أن مقدار الضريبة التي دفعت (٣٧ ١/٢ نومسما = دينارا) تدل على أننا أمام ملكية كبيرة من الأرض الزراعية . ومن حسن الحظ أن لدينا من مصر كشفا بحسابات الضرائب من العصر العربي ، وفيه نجد أن مبلغ ٣٧ ١/٢ ١/٣ دينارا ضريبة عن ١٤٦ أرورا من الأرض الزراعية (٨٠) . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقدر مساحة الأرض التي دفع عنها سرجيوس بن جورج ٣٧ ١/٢ دينارا في نصتان بما لا يقل عن ٤٠٠ دونم (أو ما يزيد على ١٤٦ أرورا ، مع ملاحظة أن الأرض المصرية أشد خصوبة وأكثر إنتاجا ومن ثم أعلى ضريبة) .

وأخيرا يجب أن نلاحظ أن هذه المساحة الكبيرة من الأرض لم تكن ملكا لسرجيوس بن جورج أصلا ، ولكنها أعطيت له بأمر من الوالي مسلم ، بعد أن نزعت من أرض كانت مقطعة لقوم يقال لهم « بنو وعر » (٨١) . ولا نعرف الظروف التي جعلت الادارة العربية تنزع أرضا من قبيلة عربية وتمنحها لأحد المسيحيين من أهل القرية ، ولكن ذلك يتفق على الأقل مع ظروف سنوات الفتح الأولى حين أمر عمر بن الخطاب أن تبقى الأرض بأيدي أهلها . وهكذا نجد في شخص سرجيوس بن جورج واحدا من كبار ملاك الأرض من أهالي نصتان ، ويبدو أنه قد زادت أملاكه في ظل الحكم العربي الأول .

ويمكننا بعد هذا المظهر الاداري أن نسلط شيئا من الضوء على بعض التغير الذي حدث في مجتمع نصتان خلال نصف قرن من الحكم العربي . ولعل البردية رقم ٥٦ هي خير مثال يطلعنا على الأوضاع الجديدة . وأول ما يميزها أنها مكتوبة باللغتين العربية واليونانية ، ومؤرخة في نصها العربي بسني الهجرة « سنة سبع وستين » ، وفي النص اليوناني بالتقويم البيزنطي المحلي الموافق ١٨ يناير / كانون ثاني ٦٨٧م . ورغم تهشم بعض أجزاء النص العربي ، إلا أنه يبدو أن الصياغة العربية كتبت أولا ، ثم صيغ على أساسها النص اليوناني في عبارات أوفى وأكمل . أما عن موضوع الوثيقة ، فهو لا يخلو من تعقيد . في ظاهرها البسيط هي إحلال مدين من دينه . فالدائن ويسمى « الأسود بن عدي » ، كان قد أقرض « الأب قيار » خمسين دينارا ، وهو يشهد هنا أن قيارا قد أوفى سداد خمسين دينارا ليُحل ابنه من الأسود ،

---

(٧٩) PERF, 558.2; cf. A. Grohmann, Apercu de papyrologie Arab, Et. Pap. I. (1932) 41.

(٨٠) P. ,ond. IV. 1427. 12 (A.D. 716).

(٨١) P. Nes. 56. 10 - 11: ἐκ τῶν δοθέντω<ν> σοι ἐκ τοῦ δεσποτου ὑμῶν/ Μεσλεμ συμβούλου ἐκ τῆς γεομορίας τ[ῶν] / Β(αν)υ Ουαρ..

الذي « صدق عليه بعشرين دينارا ، وأتم الأب قيار دفع ثلاثين دينارا الى الأسود بن عدي » . إلى هنا كان من الممكن أن نظن أننا أمام عملية سداد دين بسيطة ، أظهر فيها الدائن كثيرا من التسامح « بتصدقه » على المدين بعشرين دينارا ، واكتفى باسترداد ثلاثين فقط . ولكن عبارة في أول جملة بالوثيقة تمنعنا من هذا الفهم البسيط ، وهي قوله « الأب قيار دفع . . . ليُحل ابنه من الأسود » (س ١ ἐλετρόσατω) فإذن ثمة علاقة شرطية بين سداد الدين واسترداد الأب قيار لابنه . وليس في البردية نص صريح يحدد هذه العلاقة ، ولكن الجزء الأخير من النص اليوناني يساعدنا على تفسير طبيعة هذه العلاقة : إذ يعلن الأسود بن عدي أنه يتعهد للأب قيار بشأن ابنه ما يأتي : أن الأب قيارا وابنه حُرَّانِ يذهبان حيث يشاءان ، وأنه ليس للأسود بن عدي ، أو أي من ورثته ومن يليهم في الميراث ، على أي منهما حق في قليل أو كثير(٨٢) .

ندرك من هذه العبارات أننا أمام اتفاق معقد ، وليس مجرد قرض مالي . ولعلنا نلاحظ الفرق البيّن بين هذه الوثيقة وعقود الديون من العصر البيزنطي التي سبقت الاشارة اليها ، فالدين في العصر البيزنطي كان يستحق الدائن عليه فائدة بمقدار ٦٪ ، وهو ما لا نرى له ذكرا في اتفاق الأسود بن عدي مع الأب قيار . وسبب ذلك أن الأسود بن عدي رجل مسلم يعيش في ظل إدارة إسلامية قد أبطلت الربا أو الفائدة على الديون . لذلك لجأ الأسود بن عدي الى حيلة قانونية قديمة تحقق له نفعا يعوضه عن الفائدة وربما يفوقها قيمة ، وبشروط قاسية ، ذلك أنه رغب في استئجار ابن الأب قيار ليعمل في خدمته . وعلى سبيل إغراء الأب وإقناعه قدم له دينا بمبلغ خمسين دينارا تسترد عند انقضاء عقد العمل مع الابن ، على أساس أن يدفع الأب ثلاثين دينارا ويتنازل له الأسود عن عشرين دينارا . ولسوء الحظ لا نعرف مدة عقد العمل مع الابن ، ولكن نظرا لضخامة القرض الأصلي والمبلغ المتنازل عنه ، لابد أنه استمر زمنا طويلا ، يزيد على عشر سنوات على الأقل . أما الشرط القاسي الذي أخذ به الأسود مدينه في العقد الأصلي ، فهو أنه قيّد حرية الأب قيار وابنه طوال مدة عقد العمل . لذلك نجده يطلق حريتهما بعد سداد الدين . وكأنه قد أخذ مدينيه بنوع من الرق المؤقت .

وهكذا نرى في هذه البردية أن هناك أفرادا من العرب المسلمين الجدد ظهروا بين أثرياء قرية نصتان ، وأن منهم من لجأ في سبيل استثمار أمواله الى أساليب فيها شيء غير قليل من التعسف . ومن الطريف أن العقد مُسْتَوْفٍ جميع الشروط القانونية ، فقد استشهد الأسود في نصه العربي بأربعة شهود ـ مثل عقود الديون البيزنطية ـ ولكنهم جميعا في هذه الحالة مسلمون . ومن الطريف أيضا أن أول الشهود وهو يزيد بن فائد ، ويظن أنه قاضي القرية الجديد ، قد ورد ذكره في بردية أخرى(٨٣) ، حيث يعنّفه شخص أعلى منه مرتبة (نبر بن قيس) لظلمه وبطشه بأهل نصتان وهم في ذمة الله وحمايته .

وهناك أكثر من بردية قبل الفتح العربي وبعده تشير إلى تظلم الأهالي ، ليس من نصتان فحسب ولكن من الاقليم كله . وما من شك أن منطقة إقليم جنوب فلسطين نظرا لظروفها الصحراوية واعتمادها الكامل على الأمطار ، كانت معرضة لفترات من الجفاف من وقت لآخر . في مثل هذه الفترات من الجفاف يتقدم الأهالي بظلاماتهم الى الادارة ،

(٨٢) W.L. Westerman; The Paramone as general Service Contract Journal of Juristic Papyrology 2 (1948) 9-50.

(٨٣) لم ينشر النص في المجموعة ، واكتفى الناشر بالاشارة اليه في التعليق على النص العربي من بردية الأسود بن عدى ص ١٥٩ .

طالبين التخفيف أو الاعفاء من الضرائب[٨٤] . ونلاحظ أن رجال الكنيسة كانوا يمثلون الزعامة بين الأهالي في مثل هذه المناسبات . ونرى أثرا لذلك في خطابين من نصتان ، الأول من بداية القرن السابع قبل الفتح العربي يتعلق بشئون الكنيسة بالقرية ، ولكنه يبدأ بهذه العبارة الغريبة « . . . لقد أنقذوا المدينة بمساعيهم . . . »[٨٥] . ونحن لا نعرف أي مدينة ولا مم كان إنقاذها .

ومن حسن الحظ أن لدينا خطابا آخر أكثر تفصيلا وأكثر دلالة ، وهو يتعلق بتنظيم حركة احتجاج عام بين مجموعة من القرى . ولعل من المناسب أن نقرأ نص هذا الخطاب بألفاظه ذات الدلالة :

« نود أن نحيط نبيل عظمتكم المحبة إلى الله علما أننا تسلمنا رسالة من عظمة السيد / صموئيل ، وأنه بشخصه يدعونا وإياكم لنتوجه فورا إلى سيدنا الوالي المبجل ، لعله (يخفف) عنا . لأنهم يثقلون علينا وعليكم ، ولانستطيع أن نتحمل مثل ذلك العبء . فاعلم إذن أننا غدا ، يوم الاثنين سوف نذهب الى غزة . وسوف نكون عشرين رجلا . وعلى ذلك تحسنون صنعا بالحضور فورا ، حتى نكون جميعا قلبا واحدا ورأيا واحدا . بعد أن تفرغوا من قراءة الخطاب الحالي ، أرسلوه الى نصتان . لقد كتبنا إلى سوباطه (حاليا سبّيطه) . مع أطيب التمنيات والمودة »[٨٦] .

هذه البردية الطريفة تطلعنا عن كثب على القدرة التنظيمية بين أهالي القرى المختلفة في جنوب فلسطين ، ومن الواضح أنهم على ألفة تامة بالتحرك الجماعي المنظم . فنحن هنا لسنا أمام حركة تمرد سرية ، ولكنه تحرك علني لتجميع الوفود من كل قرى الاقليم ليتوجهوا إلى مقر الحاكم في غزة ليعرضوا عليه ظلامتهم ، وكل عمل جماعي لابد له من منظم . ويبدو في برديتنا أن صموئيل هو العقل المدبر لهذا التحرك بمهارة ملحوظة وهو حريص على أمرين : تجميع أكبر قدر من الوفود وتوحيد الرأي بينهم ، ليمكن بذلك الضغط على الوالي حين يرى الاجماع يشمل الاقليم بأسره . أما عن أعداد الوفود ، فكاتب الرسالة يذكر أن وفد قريته يتكون من عشرين رجلا ، ومعنى ذلك أن مجموع أعضاء الوفود الذين سيتجمعون في غزة عند الوالي يوم الاثنين قد يصل إلى مائة شخص . وما من شك أن أعضاء الوفود هم كبار أصحاب الأرض في كل قرية ، الذين كانت تتكون منهم لجان جباية الضرائب كما رأينا من قبل ، والذين كان يقع عليهم عبء الضرائب أكثر من غيرهم .

ولعل من المناسب هنا أن ننتقل الى الحديث عن موضوع ما زال يكتنفه كثير من الغموض ، وهو الضرائب التي فرضتها الادارة العربية على البلاد المفتوحة ومقدار كل منها . فمصادرنا تقدم لنا معلومات بشأنها فيها كثير من التفاوت أو التناقض أحيانا . فرغم التمييز المعروف بين الجزية والخراج ، وجدنا أحيانا أحد الاصطلاحين يطغى على الآخر ويشمل الاثنين معا . كما أن الجزية اختلف مقدارها من دينار واحد الى ثمانية دنانير على كل حالم ، وأحيانا أخرى يلحق التقدير

(٨٤) F.M. Heichelheim, Roman Syria, An Economic Survey of Ancient Rome, edited by T. Frank, vol. IV, (Baltimore, 1938) 234.

(٨٥) P. Nes. 52. 1 (Early VII).

(٨٦) P. Nes. 75 (Late VII).

الأساسي عبارة « التخفيف عن الضعفاء »، دون أن نعرف أساسا للتقدير الأصلي ولا أساس حساب التخفيف ونسبته في كل حالة (٨٧) .

لذلك كله كان من الأهمية بمكان أن نلتقط كل إضافة جديدة بشأن هذا الموضوع المعقد ، وهو ما سأحاول تقديمه هنا فيما يتصل بقرية نصتان ، رغم قلتها وقصورها أيضا .

وسوف أبدأ بجزية الرؤوس التي تترجمها برديات نصتان الى τὰ ἐπικεφάλια ففي أحد إيصالات الضرائب نجد اثنين من جباة الضرائب يطالبان مواطنا من نصتان يسمى جورج بن باتريكيوس بضرائب عام ٦٨٤ ، تصل في مجموعها الى اثني عشر نومسما (دينارا)، ستة دنانير منها ضريبة على الأرض (τὰ δημόσια) وهي الخراج ، وستة دنانير جزية رأس ἐπικεφάλια. ونعرف من الايصال أنه دفع ضريبة الأرض أو الخراج ، وأجل دفع الجزية (٨٨) .

وقد رأى الناشر أن هذه البردية تثبت أن الجزية التي فرضت على أهل نصتان هي ستة دنانير على كل رجل . وحاول أن يطبق هذا الاستنتاج على وثيقة أخرى تتضمن قائمة بأسماء من فرضت عليهم الجزية في نصتان(٨٩) . والبردية كما وصلتنا مبتورة في وسط القائمة تقريبا ، ويقدر الناشر أن القائمة الكاملة اشتملت على ١٧٤ اسما ، أي ضعف العدد الموجود فعلا « ٨٧ اسما » . وعلى هذا يقدر قيمة الجزية المستحقة من القرية كلها بضرب ٦ دنانير× ١٧٤ = ١٠٤٤ دينارا .

ويمكن أن نعترض على استنتاجات الناشر لأكثر من سبب . أولا بالنسبة لاحتساب ٦ دنانير جزية على جميع الرجال بالقرية ، فهذا تقدير مرتفع جدا . ولمعرفة مقدار ارتفاعه ، علينا أن نأخذ حالة جورج بن باتريكيوس المذكور في البردية السابقة ، فرغم أنه لم يرد بها نسبة تقدير الضريبة على الأرض ، الا أنه يمكننا قياسا على متوسط الضريبة في مصر في ذلك الوقت أن نقدر أن اثني عشر دينارا كانت تجبى على ما يقرب من خمسين أرورا ، أو ما يعادل ١٤٠ دونما تقريبا . فاذا علمنا أن انتاجية الأرض في مصر كانت أعلى من أرض نصتان ، وقد تبلغ ضعفها(٩٠) وأن القيمة الضريبية في مصر أعلى منها في نصتان ، فربما كان اثنا عشر دينارا يمثل ضريبة ٢٥٠ دونما أو نحوها . ويكاد يكون مستحيلا أن الادارة العربية جعلت هذا التقدير أساسا لضريبة فرضتها على جميع الأهالي .

---

(٨٧) راجع تعريف الخراج والجزية واختلاط معانيها واختلاف مقاديرهما : محمد ضياء الدين الريس : الخراج في الدولة الاسلامية ، ص١١٢ وما بعد (القاهرة ١٩٥٧) . التقديرات المختلفة شائعة في المصادر ، ونشير إلى أمثلة منها فقط :
البلاذري ، ص ٨٠ - ٨١ ، ١٥٥ ، ١٧٠ (دينار) ، ٣٠٦ (ديناران) ، ١٧٠ (أهل الورق - أي الفضة - ٤٠ درهماً وأهل الذهب ٤ دنانير) ، ٢١٦ (نابلس تشكو عجزها عن اداء الخراج على ٥ دنانير فأمر المتوكل بردهم إلى ٣ دنانير) ، ٢٢٠ (الوليد بن عبد الملك يعاقب « الجراجمة » قرب انطاكية : « ويجري على كل امرىء ٨ دنانير وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت ، وهو مديان من قمح وقسطان من زيت ») ، ٢٤٥ (جزية أهل الجزيرة ٤٨ درهماً و ٢٤ و١٢ نظراً من عمر للناس ، وكان على كل إنسان مع جزيته مدًا قمح وقسطان من زيت وقسطان من خل) . راجع أبو يوسف ، الخراج ، ص٣٦ - ٣٨ ، ٦٧ ، ٨٤ - ٨٥ ، ١٢٢ - ١٢٤ ، ١٢٨ ، الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٤١ - ١٤٢ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

(٨٨) P. Nes. 59 (October 684 ?).

(٨٩) P. Nes. 76.1 (689 ?) " ἀναγρ(αφὴ) ἐπικεφαλαίω(ν) Νεστάνω(ν) κλή μ(ατος) Ἐλούσ(ης)."

(٩٠) Philip Mayerson, The Agricultural Regime. Exc. Nes. vol. I, p. 227 ff.

وإذا ما انتقلنا الى ما ذهب اليه الناشر في حساب جزية القرية كلها بأنها ١٠٤٤ دينارا ، يتضح لنا مقدار المبالغة في هذا التقدير بمقارنته مع بعض ما لدينا من معلومات عن الجزية التي فرضها العرب على بعض القرى أو البلدان القريبة في الاقليم نفسه من فلسطين . وخير مثال نسوقه هو ما حدث لأول موقعين في جنوب فلسطين استسلما للنبي بعد غزوة تبوك سنة ٩ هجرية وهما أيلة وأذرح :

« لما توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تبوك من أرض الشام لغزو من انتهى اليه أنه قد تجمع له من الروم وعاملة ولخم وجذام وغيرهم ، وذلك في سنة ٩ من الهجرة ، لم يلق كيدا ، فأقام بتبوك أياما فصالحه أهلها على الجزية ، وأتاه وهو بها يحنّة بن رؤبه صاحب أيلة فصالحه على أن جعل له على كل حالم بأرضه في السنة دينارا فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار ، واشترط عليهم قرى من مرّ بهم من المسلمين ، وكتب لهم كتابا بأن يحفظوا ويمنعوا . . . . وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل أذرح على مائة دينار في كل رجب »[٩١] .

وحتى بعد أن فتح المسلمون أقاليم أكثر خصبا وعمرانا في بلاد الشام في خلافة أبي بكر وعمر ، نجد وحدة الجزية تستمر « على كل حالم دينارا وجريب حنطة وخلا وزيتا لقوت المسلمين » في مدن مزدهرة مثل بصرى ودمشق وغيرهما [٩٢] .

ان تكرار تحديد الجزية بدينار على هذا النحو يحذرنا ضد المبالغة في تقديرها . كما أن الاشارة الى أن حصيلتها كانت ٣٠٠ دينار من أيلة و ١٠٠ دينار من أذرح تنبهنا إلى أنه لا ينبغي أن نتوقع من نصتان رقما يربو على ألف دينار . وإذا كنا لا نعرف من أخبار أذرح ما يساعدنا على المقارنة بها ، فإن مجرد ذكرها ربما يدل على أنها لم تكن أقل من نصتان كثيرا . أما في حالة أيلة فقد سبق أن ذكرنا أهميتها بالنسبة لوضعها في الامبراطورية البيزنطية ، وأنها كانت أكثر سكانا وازدهارا ، وكانت لكنيستها الرئاسة الدينية في المنطقة ، حتى ان رئيسها وهو برتبة « أسقف » كان من الأهمية بحيث حضر مجمع نيقيا زمن قسطنطين . لذلك كله لا نتوقع أن تكون جزية نصتان أكثر من ثلاثة أضعاف جزية أيلة ، بل المتوقع أنها كانت أقل منها .

ولعل من المناسب أن نلقي نظرة على « سجل أسماء من لزمتهم الجزية من أهل نصتان » ، نظرا لدلالته . والأمر الجدير بالملاحظة أنه أساسا سجل بأسماء أرباب الأسر مرتبين ترتيبا أبجديا ، ويتبع اسم رب كل أسرة أفرادا يقيمون معه أو يعولهم . ومعنى ذلك أن رب الاسرة هو المسئول عن أداء الضريبة للدولة . وهو نظام معروف وكان معمولا به في مصر ، قبل الفتح العربي وبعده .[٩٣] ويبدو أنه كان معمولا به في أماكن أخرى ، وهناك ما يدل على معرفة العرب

---

(٩١) البلاذري ، ص ٨٠ - ٨١ . كذلك هنا إشارة سابقة بشأن إسلام أهل تباله وجرش من غير قتال ، فأقرهم رسول الله ﷺ على ما أسلموا عليه ، وجعل على كل حالم ممن لهما من أهل الكتاب ديناراً واشترط عليهم ضيافة المسلمين » . (ص ٨٠) ، وراجع ياقوت : معجم البلدان ، مادة أيلة حـ ١ ، ص٢٩٢ ، وطور سيناء ، ص ٤ ، ص٤٨

(٩٢) البلاذري ، ص ١٥٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ .

(٩٣) كان الاحصاء في مصر الرومانية يتم حسب كل بيت ويقدم باسم رب البيت ، ولذلك كان الاحصاء يسمى ἀπογραφὴ κατ᾽ οἰκίαν ، انظر :
S. Le Roy Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletion, (Princeton, 1938), pp. 98-109.

ولفرض الضريبة على الأسرة وما يتبعها في مصر البيزنطية انظر :
A. Ch. Johnson and A.L. West, Byzantine Egypt : Economic Studies (Princeton, 1949) pp. 260-264; A. Andreades, in : Byzantium : An Introduction to East Roman Civilization, ed. by N.H. Baynes and A.H. Moss (Oxford, 1948) p. 82.

وفي العصر العربي نجد وصفاً لإعداد قوائم الضرائب بالقرى ، مجملاً عند ابن عبد الحكم ، فتح مصر ، ص١٥٢ . ومفصلاً في برديات قرة بن شريك ، انظر :
H.I. Bell : P. LONDON, IV. 1419, introd. 174.

وممارستهم له في تقدير الجزية كما جاء في العهد الذي منحوه لأهل تفليس عند فتحها قولهم « . . . الجزية على كل أهل بيت دينار واف »[٩٤] ورغم أن هذا العهد الذي يستشهد كل من الطبري وياقوت به ، يختلف أو يتعارض مع القول المألوف بفرض الجزية على كل حالم ، إلا أنني أرى أنه مع سجل نصتان أقرب إلى الحقيقة . فإن جزية دينار على كل حالم تعتبر ضريبة مرهقة بمقاييس المال قديما ، خاصة وأنها لم تكن الضريبة الوحيدة المفروضة .

وعلى ذلك فاذا اعدنا الى سجل نصتان ، واذا صح أن القائمة الأصلية قبل تهشمها اشتملت على نحو من ١١٦ اسما من أرباب بيوتها ويتبعهم ٥٨ آخرين ، فيكون مجموعهم ١٧٤ رجلا . وعلى أساس أن جزية كل أهل بيت دينار ، يكون مجموع جزية القرية ١١٦ دينارا ، وهو مبلغ يتفق مع المائة دينار التي فرضها النبي على أذرح . واذا لزمت الجزية جميع الأسماء بالقائمة فستكون جزية القرية ١٧٤ دينارا تقريبا ، وهو أقل من جزية أيلة الأكثر ثراء وسكانا من نصتان .

أخيرا أنتقل الى الحديث عن ضريبة أقل جدلا وأكثر تحديدا في وثائقنا البردية ، وهي ضريبة « الرزق » . ومن حسن الحظ أنه وصلتنا ضمن أوراق نصتان تسع برديات من العصر العربي تتعلق كلها بهذه الضريبة ، وقد كتبت ثمانية منها باللغتين العربية واليونانية . وهذه الوثائق الثمانية عبارة عن أوامر ادارية Evteyle صادرة عن مكتب الوالي في غزة الى « أهل نصتان » (ما عدا واحدة إلى قرية أخرى لم يرد اسمها) ، وجميعها مؤرخة فيها بين عام ٥٤ و ٥٧ هـ (٦٧٤ ـ ٦٧٧ م) ما عدا واحدة كتبت سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م) . وعلى ذلك فهي توضح الحال التي كانت عليها هذه الضريبة بالنسبة لقرية نصتان . ولعل من المناسب أن نقرأ النص العربي كاملا لواحد من هذه الأوامر ، كما جاء في البردية رقم ٦٠ :

« (بسم)الله الرحمن الرحيم
(من) الحرث بن عبد الى أهل نصتان
(من كورة) غزة من إقليم الخلوص
(فأعط)ـوا عسر عدي بن خلد من بني
س ٥ (سعد بن مـ)ـلك رزق ذ (ي) القعد(ة) و
(المحرم وصفر) و (شهـ)ـري ربيع
(سبعين مـ)ـدى (ق)ـمح ومثله زيتا و
(كتب) أبو سعيد في ذي القعدة
س ٩ من سنة أربع وخمسين »

وبعد ذلك تأتي ترجمة يونانية ، في نهاية البردية مراجعة للحساب :
س ١٧ « (فجمعته) سبعين مدى قمـ ومثله زيتا » .

هذه الوثيقة ومثيلاتها تمثل لنا الادارة العربية في مرحلة أكثر استقرارا وانتظاما من السنوات التي أعقبت الفتح مباشرة ، رغم أنه لم يمض على دخول نصتان في الدولة العربية أكثر من ٢١ عاما فقط . فالأمر صادر باسم الوالي نفسه

(٩٤) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، حـ ٤ ، ص ٥٣ (سنة ١٧هـ) ، وحـ ٤ ، ص ١٦٢ (سنة ٢٢هـ) ، ياقوت ، معجم البلدان ، (تفليس) حـ ٢ ، ص ٣٦ .

(الحارث بن عبد) ومقره مدينة غزة ، وهو موجه إلى (أهل نصتان) مما يدل على استمرار العمل بالمسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها كما رأينا من قبل . نجد الوالي قد ندب واحدا من القبائل العربية وهو (عدي بن خالد من بني سعد بن مالك) لتسلم الضريبة . والنص العربي يحدد نوع الضريبة المطلوب دفعها ويسميها « رزقا » . ولكن تعترضنا كلمة واحدة ، وهي قوله (س٥) « أعطوا عسر » ، ونجد ترجمتها اليونانية بكلمة (س ١٢) « Taxews » أي بسرعة . وواضح أن « عسر » ، ليس من معانيها المألوفة « السرعة » . وليس هناك شك في قراءتها ، لأنها تكررت في الأوامر الثمانية وتراجمها . والتفسير الوحيد لاستخدام كلمة (عسر) في هذه الأوامر أن ضريبة « الرزق » كانت ضريبة ذات طابع خاص . تعرفها المصادر العربية بأنها « طعام الجند وأرزاق المقاتلة »[٩٥] وهي « رزق للمسلمين تجمع في دار الرزق »[٩٦] وهي على هذا المعنى تكون استمرارا للضريبة الرومانية التي كانت تخصص أيضا لطعام الجند وتسمى اصطلاحا (Annona militaris)[٩٧] . ونظرا لأن هذه الضريبة كانت تجمع موزعة على أشهر السنة ، كما هو واضح من وثائق نصتان ، كما تفاوتت كميتها من شهر الى آخر . ونظرا لحاجتها العسكرية فكانت جبايتها دائما عاجلة ، ولا يقبل تقسيطها أو تأجيل دفعها كما كان يحدث في ضرائب أخرى . وعلى ذلك يكون معنى (عسر) هو « عاجل » ، لا امهال فيه[٩٨] .

أما عن طبيعة ضريبة « الرزق » ، فهي ضريبة عينية تؤخذ من المحاصيل مباشرة أو ما ينتج منها ، وهي عادة من القمح والزيت ، كما في حال نصتان . ولبيان تفاوت مقاديرها من شهر الى آخر نستشهد بالكميات التي وردت خلال عامين في الأوامر الأربعة الأولى :

رقم البردية	الكمـــية		السنة	المدة
	قمح	زيت		
٦٠	٧٠ (مديا)	٧٠ «قسطا»	٥٤ هـ ـ ٦٧٤ م	٥ أشهر : ذو القعدة ـ المحرم صفر ـ ربيع أول/ثاني
٦١	٩٦ (مديا)	٩٦ «قسطا»	٥٥ هـ ـ ٦٧٥ م	٢ (شهران) رجب ـ شعبان
٦٢	٣١٠ (مديا)	٣١٠ «قسطا»	٥٥ هـ ـ ٦٧٥ م	٢ (شهران) : شوال ـ ذو القعدة
٦٣	٩٦ (مديا)	٩٦ «قسطا»	٥٥ ـ هـ ـ ٦٧٥ م	٢ (شهران) : المحرم ـ صفر

نلاحظ أولا تماثل مقدار الضريبة دائما من كل من القمح والزيت ، والسبب في ذلك واضح لأن توزيع الطعام بين

(٩٥) الماوردي ، الأحكام السلطانية (القاهرة ١٩٦٦) ، ص ١٧٥ .

(٩٦) البلاذري ، ص ٣٠١ .

(٩٧) وهناك دليل على وجود ضريبة **annona militaris** في عدد من النقوش البيزنطية من جنوب فلسطين ، راجع :
A. Alt, Die Griechischen Inschriften der Palaestina Tertia, Nos. 1-2.

(٩٨) وهو ما يتفق مع ما جاء في لسان العرب (عسر) ، قوله « عَسَرَ الغريم » طلب منه الدَّيْن على عُسْره ، لم يرفق به الى مَيْسرته .

المسلمين كان بمقادير متماثلة من الأنواع المختلفة ، كما هو معروف من أن عمر فرض لكل نفس مسلمة في كل شهر مُدَّيْ قمح وقسطي زيت وقسطي خل ، وكان يورث لأهله .(٩٩)

أما اختلاف كمية الضريبة بين الدفعات المختلفة ، فمن الصعب معرفة سببها . ففي رقم ٦٠ نجد فريضة خمسة أشهر في سنة ٥٤ هـ (٦٧٤ م) ٧٠ قمح + ٧٠ زيت ، في حين السنة التالية نجد في رقم ٦٣ فريضة شهرين فقط من الأشهر الخمسة السابقة تصل ٩٦ قمح + ٩٦ زيت . ثم نجد في السنة ذاتها فريضة شهرين أيضا ٣١٠ قمح + ٣١٠ زيت ، أي أكثر من ثلاثة أضعاف فريضة الشهرين السابقين عليهما (رقم ٦٢) . ونكتفي هنا بأن نقترح لتفسير هذه الظاهرة أنه ربما كان هناك جفاف في عام ٥٤ فخفف عن الأهالي ، كما كان يحدث أحيانا . أما اختلاف الكمية عن المدة الواحدة في السنة ذاتها ، فلا نعرف لها سببا واضحا ، خاصة اذا علمنا من برديات أخرى أن كميات كبيرة فرضت في أشهر متباينة على مدار السنة : مثل أكتوبر (تشرين أول) وفبراير (شباط) وابريل (نيسان) ومايو (أيار)(١٠٠) ، أي ليست جميعها من أشهر الحصاد .

وننتقل بعد ذلك الى وثيقتين أخريين من أوامر الرزق(١٠١) ، فهما تشتركان في ظاهرة معينة ، وهي أن الضريبة المفروضة لا تجبى عينا كما هي العادة ، ولكن يصدر الأمر بتحديد نصفها عينا والنصف الآخر نقدا . وأكمل مثال وصلنا من قرية أخرى اسمها مفقود ، يعتقد أنه جاء الى نصتان خطأ ، ولكنه مطابق لسائر الأوامر الأخرى في كل شيء ، كما يتضح من النص التالي (الأسطر العربية الأولى مفقودة فقمت بترجمتها من النص اليوناني) :

« (بسم الله الرحمن الرحيم . من الحارث بن عبد
الى أهل . . . . . من كورة غزة من إقليم
سوق مازن . فأعطوا عسر عبد الله بن
علقمة من بني سعد بن زير رزق
شهري ربيع تسعة وسبعين)
س ١ ومئتي مدي قمح (ومثله زيتا وثمن)
تسعة وسبعين ومئتي مدي قمح و
مثله زيتا ثمنية عشر د
دينرا وثلثي دينر . وكتب
س ٥ . . . في شهر ربيع الأول
من سنة ستة وخمسين .
وبعد ذلك تأتي الترجمة اليونانية ثم مراجعة الحساب :

(٩٩) البلاذري ، ص٦٤٥ .

(١٠٠) 205 oil. +279 oil; 65, (April/May ?) 205 wheat +310 oil; 64, Fed : 279 wheat +P. Nes. 62, Oct : 310 wheat

(١٠١) P. Nes. 64; 65.

فجمعته تسعة وسبعين ومئتي
مدى قمح ومثله زيتا وثمن مثل
س ٢٠ ذلك ثمنية عشر دينرا
وثلثي دينر(١٠٢)

والواقع أن دفع قيمة الضريبة النوعية نقدا ليست ظاهرة جديدة ، مارستها الادارة الرومانية والبيزنطية والعربية على حد سواء(١٠٣) ، ولها اصطلاح روماني مشهور « adaeratio » ومعناه « قيمة » أو « ثمن » ، والأخيرة هي الكلمة التي استعملتها الادارة العربية . وكان تقدير القيمة أو الثمن دائما على أساس العملة الذهبية (الدينار) . ويهمنا هنا أن نعرف سعر التحويل ، وهل كان ثابتا أم اختلف من وقت لآخر . ومن حسن الحظ أن البرديات التي بين أيدينا تثبت أن سعر التحويل كان ثابتا في جميع الاحوال . بل إن الادارة يسرت على نفسها كما يسرت على الأهالي بأن وحدت سعر التحويل بالنسبة للقمح والزيت معا ، رغم اختلاف السعر الحقيقي للسلعتين . والسعر الذي فرضته الادارة العربية في برديات نصتان هو : دينار لكل ثلاثين وحدة (أي ١٥ مدي قمح + ١٥ قسط زيت)(١٠٤)

بعد هذه المناقشة لما تضمنته أوامر الوالي الى أهل نصتان من معلومات جزئية عن ضريبة الرزق ، تعترضها فجوات أو يشوبها غموض أحيانا ، نصل الى بردية يونانية بالغة الأهمية بالنسبة لدراسة هذا الجانب من نظام الضرائب في الدولة العربية ، وهي عبارة عن سجل كامل بما دفعته قرية نصتان من ضريبة « الرزق » عن عام واحد ، ومن الطريف أن كلمة « رزق » العربية كتبت في عنوان السجل بالحروف اليونانية (λ(ό)γ(ος) ῥουζηκ(οῦ))(١٠٥)
وينقسم السجل الى قسمين : القسم الأول يمثل مجموع ما دفعته نصتان عينا ، على خمس دفعات ، وهو ١١٨٠ مدي قمح و ٦١٠ قسط زيت . والقسم الثاني يمثل مجموع ما دفع ثمنه نقدا وهو ٤٠٧ مدي قمح و ٤٠٧ قسط زيت ، ثمنها معا ١/٦ ٢٧ دينارا (نومسما) ، وذلك على أساس سعر التحويل الذي لاحظناه من قبل وهو دينار لكل ٣٠ وحدة من القمح والزيت معا . ومن هذا السجل نجد أن مجموع ضريبة « الرزق » التي فرضت على نصتان في العام الواحد هي : ١٥٨٧ مدي قمح + ١٠١٧ قسط زيت ، مجموعها هو ٢٦٠٤ وحدة من القمح والزيت معا ، وحسب سعر التحويل المعمول به يمكننا أن نصل الى أن قيمة فريضة نصتان من « الرزق » بالعملة الذهبية هو ٤/٥ ٨٦ دينارا (نومسما) .

ويمكننا أخيرا أن نستفيد من المعلومات المستقاة من هذه الوثيقة في التقدم بتفسير لوثيقة بيزنطية سبقت الاشارة اليها . وهي سجل - مفقودة بدايته - يتكون من قائمتين تتكرر فيهما أسماء تسعة مواقع بجنوب فلسطين(١٠٦) وأمام كل موقع في القائمة الأولى مقداران ماليان ، وفي القائمة الثانية أمام المواقع ذاتها مقدار ثالث . ونظرا لفقدان عنوان الوثيقة

(١٠٢) P. Nes. 64.

(١٠٣) M. El Abbadi, Historians and The Papyri On The Finances of Egypt at The Arab Conquest, Proceedings of the XVI Int. Congr. of Papyrology (Chico 1981) P. 515.

(١٠٤) Cf. P. Nes. pp. 192, 199.

(١٠٥) P. Nes. 69.1 (680/1 ?).

(١٠٦) راجع الجدول ص ٢٥ - ٢٦ أعلاه. P. Nes. 39 (Mid. VI ?).

مع الأسطر الأولى لم يمكن حتى الآن الوصول الى تفسير مقنع لأي من المقادير الثلاثة . ونقتصر هنا على إعادة النظر الى المعلومات الخاصة بقرية نصتان .

القائمة			
القائمة الأولى س ١	نصتان	١٤١٤ ٢/٣ نومسما (دينارا)	٦٢٩ ١/٣ قراريط = ٢٦ ١/٦ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
القائمة الثانية س ١٤	من نصتان	ἀ(πὸ) Νεσάνων	٨٦ نومسما (دينارا)

ولقد ذهب الناشر الى الاعتقاد أنها جميعا تمثل أنواعا مختلفة من الضرائب ، ثم تردد في تحديد ضريبة كل رقم . فبالنسبة للرقمين في القائمة الأولى اقترح أولا أن الرقم الأصغر (٢٦ ١/٦ ١/٢٤ نومسما) ربما يكون قيمة الضريبة البيزنطية لطعام الجند Annona militaris (ص ١٢٤) ، ثم عاد مرة ثانية (ص ١٩٩) واعتبر الرقم الأكبر ١٤١٤ ٢/٣ هو الذي يمثل Annona militaris . ورغم صعوبة القطع بتعريف هذين الرقمين ، فإني أستبعد أن يكون الرقم الأكبر ضريبة مفروضة على نصتان ، نظرا لضخامته .

أما القائمة الثانية فنلاحظ أنه يسبق اسم الموقع حرف الجر « من » (atto) وهذا يقطع بأن المبلغ أمامها دفع أو مستحق ، أي أنه ضريبة للدولة . ونظرا لأن المبلغ المدون أمام نصتان ٨٦ نومسما ، فيمكننا أن نطمئن الى أنه يمثل ضريبة Annona militaris البيزنطية زمن جستنيان لأنه يتطابق مع مبلغ ٨٦ ٤/٥ دينارا (نومسما) التي كانت قيمة ضريبة « الرزق » العربية .

لقد تشعبت بنا دروب الطريق أثناء معالجتنا لهذه الدراسة ، ورغم ما اعترضنا من صعاب ، فإن مجموعة وثائق نصتان من النقوش والبرديات تعتبر من أقيم ما نمتلك من مصادر الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع ، وهي فترة تشح وتندر فيها مصادرنا رغم أهمية الأحداث الجسام التي شهدتها . وما من شك أن الصورة التي جلوناها عن نصتان تمثل ظروف تلك المنطقة الحدودية التي كانت معبرا للقوافل والجيوش العربية عند تحركها من الجزيرة الى الشام .

ولقد استطعنا بفضل هذه المجموعة النادرة من الوثائق أن نتعرف على جوانب مجتمع الاقليم ممثلا في طبقاته وأفراده ، في أعمالهم وعقائدهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم ، أو مع المجتمعات الخارجية التي وصلت الى أطراف الشام شمالا ومصر غربا . كما تتبعنا ظروف هذا المجتمع وأوضاعه من فترة السيادة البيزنطية الى عصر الحكم العربي ، ولاحظنا مقدار ما كان هناك من مظاهر الاستمرار أو التغير . وما من شك أن الأرقام والاحصاءات التي استخلصناها من وثائقنا تمثل إضافة ولو محدودة الى معلوماتنا القليلة من اقتصاديات الجزيرة العربية . فلأول مرة نتعامل مع وثائق رسمية تصدر عن الادارة العربية في عصرها الأول ، وكنا قبل ذلك لا نجد سوى كتابات المؤرخين التي كتبت بعد الفتح بأكثر من مائتي سنة ، وكثيرا ما تعارضت أو تناقضت أو ركبت متن الخيال . ولقد استطعنا أخيرا أن نثبت أن ضريبة الرزق العربية كانت استمرارا لضريبة Annona militaris البيزنطية ، ومماثلة لها في المقدار . ويعتبر هذا الاستنتاج تأكيدا لما سبق ملاحظته في مصر من أن الادارة العربية لم تزد في ضرائبها على المصريين ، وهو ما اتفقت فيه الوثائق البردية مع قول المؤرخين أن عمر أقرهم على جباية الروم .(١٠٧)

(١٠٧) ابن عبد الحكم ١٥٢ ـ ١٥٣ ، انظر للكاتب الدراسة التي سبقت الاشارة اليها : (Historians and the Papyri, P. 509).

قصور أشبيلية في العصر الإسلامي

السيد عبد العزيز سالم

أصبحت أسباليس Hispalis (أو أشبيلية) منذ أن مصّرها يوليوس قيصر وأعاد بنيان أسوارها ووسع عمرانها تجاه نهر بيطي الذي عرف في العصر الاسلامي بالوادي الكبير أو النهر الأعظم ، أعظم مدن أسبانيا الجنوبية ، وكان قيصر قد سورها وأمهرها بقصبتين متقنتين ترتفعان في وسطها ، وجعلها أم قواعد الاندلس[١]. ونعمت أشبيلية بهذا التفوق طوال العصر الروماني وحقبة طويلة من عصر القوط الغربيين ، فقد كانت حاضرة القوط ومقر ملوكهم الى أن نقل ليوفيخيلدو الحاضرة القوطية الى طليطلة في سنة ٥٦٧م ، وتعرضت أسوارها المنيعة لهجماته في سنة ٥٨٣[٢] ومع ذلك فان اشبيلية لم تتخل عن مكانتها السامية التي كانت تتبوأها ، وبقي فيها « شرف الرومانيين وفقههم ودينهم ورياستهم في دنياهم »[٣].

ووضع انتصار طارق بن زياد على جيوش القوط في وادي لكه في ٦ شوال سنة ٩٢هـ (٢٥ يوليو ٧١١م) نهاية لحكم القوط ، ثم زحف الى شذونة فافتتحها عنوة ومضى بعدها الى مدور وعطف على قرمونة ، ثم انحرف الى اشبيلية فصالحه أهلها على الجزية ، وكان هدفه التالي مدينة استجة التي أطبق عليها من كل جانب حتى دخلها صلحا . ومن هناك سير عسكرا لافتتاح قرطبة في حين واصل زحفه نحو طليطلة العاصمة .

وفي العام التالي جاز موسى بن نصير الى الأندلس في ١٨ ألفا من العرب ، وتمكن من افتتاح أشبيلية بعد أن

---

(١) الحميري ، صفة جزيرة الاندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار ، تحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٣٧ ص ١٩

(2) Juan Mata de Carriazo, Las Murallas de sevilla, en "Archivo Hispaliense" No 48- 49 p. 21-22.

(٣) أخبار مجموعة في فتح الاندلس ، تحقيق لافونتي القنطرة ، مدريد ، ١٨٦٧ ص ١٦

حاصرها أشهرا[٤]، وكانت آنذاك « أعظم مداين الأندلس شأنا وخطبا وأعجبها بنيانا وآثارا »[٥] ولعل ذلك كان من جملة الأسباب التي دفعته الى اختيارها قاعدة للأندلس ، بالاضافة الى مزايا موقعها الاستراتيجي على البحر المحيط عند مصب الوادي الكبير ، وارتباطها في يسر عن طريق البر والنهر بسائر مدن الأندلس الجنوبية الشرقية والجنوبية الغربية ، وسهولة اتصالها بسواحل العدوة من بلاد المغرب . غير أن أشبيلية لم تهنأ طويلا بهذا التفوق ، اذ انتقلت الحاضرة منها الى قرطبة بعد أربع سنوات فقط من رحيل موسى بن نصير الى المشرق ، وتم ذلك على يدي أيوب بن حبيب اللخمي في نفس العام الذي لقي فيه عبدالعزيز بن موسى مصرعه (سنة ٩٧هـ/ ٧١٦م) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد ازدهرت أشبيلية في عصر الولاة واستقرت بها أسرات عربية مضرية وعلى الأخص يمنية ، فمن المضرية بنو الجد من أعقاب عبدالملك بن قطن الفهري[٦] وبنو الطفيل بن العباس بن غطفان وكانت منازلهم بقرية قرشانة من الشرف[٧] وبنو عوف بن قرة بن ديسم بن ذبيان[٨] وبنو عبدالرحمن بن عبدالله الغافقي بمرنيانة الغافقيين قرب أشبيلية على الوادي الكبير[٩] ونزلتها من اليمنية أسرات أكثر عددا تركت بصماتها واضحة في عدد من المواضع والقرى المحيطة بأشبيلية مثل قرية مقرانة[١٠] التي يذكرنا اسمها بموضع من اليمن اتخذته الدولة الطاهرية حاضرة لها ، وليس من المستبعد أن يكون هذا الاسم قد أطلق على موضع نزلته احدى قبائل اليمن التي استقرت في نواحي أشبيلية على غرار بعض المواضع التي نزلتها قبائل يمنية مثل قلعة خولان (alcala de lo gazules) وقلعة يحصب المعروفة أيضا بقلعة بني سعيد (وتعرف اليوم باسم alcala la Real وان كان الباحث الأثري الاستاذ كويانتيس دي تيران collantes de Teran يعتقد أن المقطع الأخير من مقارنة Macarena وهو ena يضاف عادة الى اسم علم للدلالة على صفة مثل Juliana التي تعني عقارا يملكه شخص يدعى Julius وعلى مثالها Macarena التي تعني قرية تنتسب الى شخص يدعى Macarius ويعتقد كويانتيس أن Macarena كانت موضعا أو قرية تقع على المحجة العظمى يقوم فيها برج للحراسة على نمط القرى التي كانت تتبع اقليم أشبيلية[١١]. ومن بين أسماء القبائل اليمنية التي استقرت بأشبيلية نذكر بنو الخيار بن مالك بن زيد من كهلان بن سبأ[١٢] وبنو الضبيب من

---

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفسه . ويذكر ابن الاثير انها « من اعظم مدائن الاندلس بنيانا وأعزها آثارا » (الكامل في التاريخ ، طبعة صادر ، بيروت ١٩٦٥ ج ٤ ص ٥٦٤) .

(٦) المقري ، نفح الطيب من غصن اندلس الرطيب ، تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٤٩ ج ٤ ص ١٣)

(٧) ابن حزم ، جمهرة انساب العرب ، تحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٢٤٩

(٨) نفس المصدر ، ص ٢٥٤

(٩) نفسه ، ص ٣٢٩

(١٠) ابن الابار ، الحلة السيراء ، ج ٢ تحقيق د . حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٤٠ ويذكر ياقوت انها حصن باليمن (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة مقرانة) .

(11) F. collantes de Teran, La forre la puerta de macarena, en "A rchivo Hispaliense + No 43-44 Seivilla 1950, p. 202.

(١٢) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، نشره ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٤٨ ، وطبعة ١٩٦٢ ص ٢٤٩

جذام[١٣]، وبنو ثوابة بن عدي وبنو عباد من لخم[١٤] وبنو خلدون الحضارمة[١٥]، كذلك استقرت بإشبيلية طائفة كبيرة من المولدين نخص بالذكر منهم بنو أنجلين Angelion وبنو شبرقة Sabarico وبنو الجريج Jorge[١٦].

ولم يلبث الصراع بين العصبيتين اليمنية والقيسية أن وجد صداه في الأندلس في عصر الولاة وأصبحت البلاد مسرحا للفتن والاضطرابات ، فقدت أشبيلية خلالها كثيرا من تألقها ، وأثر ذلك بوضوح في عمرانها . ولكن قيام الدولة الأموية في الأندلس في سنة ١٣٨هـ وضع حدا لأفولها ، ولم يزعزع استقرار الأمارة الأموية في قرطبة المكانة السامية التي ظلت تنعم بها أشبيلية في ظل بنو أمية ، فقد ازدهرت هذه المدينة اقتصاديا وعمرانيا وعلى الأخص في عهد الأموي عبدالرحمن الأوسط (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ/ ٨٢١ ـ ٨٥٢م) أول أمراء بني أمية الذي عمل على تفخيم السلطنة بالأندلس بما شيده من قصور ومساجد وحصون وأسوار وما أسسه من مدن وما أحدثه من نظم ادارية ومؤسسات للحكم ، وأبرز أعماله الانشائية المسجد الجامع بأشبيلية الذي تولى انشاءه قاضي أشبيلية عمر بن عديس في سنة ٢١٤هـ (٨٢٩ ـ ٨٣٠)[١٧] والى عبدالرحمن الأوسط يرجع الفضل كذلك في اعادة انشاء دار الصناعة القوطية بأشبيلية بعد غارة النورمان على أشبيلية في سنة ٢٢٩هـ (٨٤٤م)[١٨] وفي انشاء سور مدينة أشبيلية[١٩] كذلك .

وفي عهد الأمير عبدالله بن محمد رفعت أشبيلية راية الاستقلال ، وخرجت عن فلك الامارة الأموية بقرطبة وذلك بعد أن تغلب عليها أبو اسحق ابراهيم بن حجاج اللخمي (٢٨٦ ـ ٢٩٨)[*] أحد رؤساء أشبيلية وزعمائها من بيت بني حجاج وكان من أشهر البيوتات العربية في هذه المدينة ، فجبى الأموال واصطنع الرجال وارتقى في درج الجلال[٢٠]

---

(١٣) نفس المصدر ، ص ٤٢١

(١٤) نفس المصدر ص ٤٢٣

(١٥) نفسه ص ٤٦٠

(١٦) ابن حيان ، قطعة من المقتبس في تاريخ رجال الاندلس ، نشرها الاب ملشور انطونية ـ باريس ١٩٣٧ ص ٧٤ ، وراجع كذلك
Levi- provencal, Lespagne musulmane au xe siecle paris.1932 p.19;Hisfoire de 1 Espagne musulman, al Paris 1954, p.184.

(١٧) طالع النقش التذكاري لانشاء هذا الجامع في :
ولقد توصل الاستاذ أوكانيا خيمنث الى قراءة النقش قراءة صحيحة على النحو التالي « يرحم الله عبد الرحمن بن الحكم الامير العدل المـ (هتدى) الآمر ببنيان هذا المسجد على يدى عـ (مر) بن عديس قاضي اشبيلية في سنة أربع ـعـ[شر]ة: ومئتين وكتب عبد البر بن هرون » ، وهذه القراءة أصح من قراءة كل من أمادور دى لوس ريوس في ١٨٧٥ ، ١٩١١ ، وليفي بروفنسال في سنة ١٩٣١ ، ولكنى أرجح أن أسم القاضي هو عمر بن عُدَيْس بدلا من عمر بن عُدَبْس الشائع ذكره في الروايات العربية ، واسم عديس أكثر شيوعا بين الاسماء العربية من عُدَبسٌ . ومن الجدير بالملاحظة أن النقش التذكارى يخلو من النقط وحروفه من الطابع الكلاسيكي البدائي الذي يذكرنا بالكتابات الكوفية القديمة الامر الذي يدعونا الى قراءة الاسم على هذا النحو تصورا بوجود نقطتين تحت الياء بدلا من نقطة واحدة وقد لاحظت أن الاستاذ الدكتور شوقي ضيف قد قرأها جامع العُدَيْس في تحقيقه لكتاب المغرب في حلى المغرب (ج أ ص ٢٥٥) .
ocana Jimenez(M) : Inscripcion fundacional. de la Mezquita de Ibn 'Adabbas de sevilla, al Andalus, vol. x11. 1947, fasc. 1pp. 145- 151. وقارن
— Levi- psovcncal, Inscriptions arabes d, Espagne, 2 vols, paris 1931.

(١٨) السيد عبد العزيز سالم ، وأحمد مختار العبادى ، تاريخ البحرية الاسلامية في المغرب والاندلس ، بيروت

(١٩) ابن القوطية القرطبي ، تاريخ افتتاح الاندلس ، مدريد ١٨٦٨ ص ٦٥ ، وذكر ابن القوطية ان الوزراء اشاروا عليه ببنيان سور اشبيلية « فوجه لذلك عبدالله بن سنان رجل من الموالي الشاميين ، وكان قريب الخاصة بعبد الرحمن بن الحكم وهو ولد ثم استقدمه وهو خليفة ، ثم حج البيت وقدم من الحج ، ووافق هذه الحركة فأخرج لبنيان السور بأشبيلية واسمه على ابوابها » ويذكر الحميري ان سور اشبيلية من بناء الامام عبدالرحمن بن الحكم ، بناه بعد غلبة المجوس عليها بالحجر واحكم بناءها »(الحميري ، ص٢٠) كذلك اشار معاوية بن هشام القرشي الشبنيسي الى هذا السور الذي امر عبد الرحمن الاوسط ببنائه بناء على توجيه من عبدالملك بن حبيب . (ارجع الى الملحق في كتاب المقتبس في اخبار بلد الأندلس لابن حيان ، تحقيق الدكتور عبدالرحمن على الحجي ، بيروت ١٩٦٥ ص٢٤٤) .

* هكذا حدد ابن حيان مدة حكم ابراهيم بن حجاج (المقتبس ، تحقيق ملشور ، ص ٨٥ في حين يخطىء ابن عذاري في تحديدها فيجعلها قبل ٢٨٨ هـ ويهمل ولاية ابنه عبد الرحمن من ٢٨٨ الى ٣٠١ هـ (ج ٢ ص ١٢٩) بينما يذكر في ص ١٤٨ اسم ابراهيم بن حجاج بين وفيات عام ٢٩٨ .

(٢٠) ابن الخطيب ، كتاب اعمال الاعلام ، تحقيق ليفي بروفنسال ، بيروت ١٩٥٦ ، ص٣٤ .

وكان زعيما قويا بعيد الهمة جميل الذكر ، امتثل أمراء قرطبة في اتخاذ بلاط تسوده الأبهة والفخامة وكان يقلد أمراء قرطبة[٢١] فاتخذ لنفسه جندا كما يفعل الأمراء رتب لهم الأرزاق فكمل في مصافه ٥٠٠ فارس[٢٢] وكان له بأشبيلية قاض يفصل في الخصومات ويقوم بالأحكام وصاحب مدينة يقيم الحدود ، كما كانت له بأشبيلية طرز يطرز فيها على اسمه كما يفعل الأمير الأموي[٢٣]، وبالاضافة الى هذا كله استقدم الشعراء والعلماء من الأندلس وخارجها فقد انتجعه شاعر قرطبة الأكبر أبو عمر أحمد بن عبد ربه[٢٤]، كما قصده الشاعر القرطبي محمد بن يحيى القلفاط[٢٥]، ووفد اليه أبو محمد العذري من الحجاز فأكرم مثواه ورفع منزلته[٢٦]. وذكروا أنه سمع بجارية بغدادية تدعى قمر ، فبذل في ابتياعها من بغداد أموالا طائلة الى أن استقرت بدار مملكته أشبيلية ، وكانت بارعة الجمال ، فصيحة اللسان ، عارفة بالغناء وصوغ الألحان[٢٧] ويذكر المعري أنها جمعت أدبا وظرفا ، ورواية وحفظا ، مع فهم بارع ، وجمال رائع ، وكانت تقول الشعر بفضل أدبها[٢٨].

واستمر بنو حجاج يحكمون أشبيلية بعد وفاة ابراهيم بن حجاج في ٢٩٨هـ في شخص ولده عبدالرحمن (٢٩٨ ـ ٣٠١هـ) ثم أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج (٣٠١هـ) الى أن اعتلى الأمير عبدالرحمن بن محمد دست الامارة بقرطبة ، ونجح في لم شتات الأندلس وجمع ما انفرط من عقدها في عهود أسلافه ، فاستسلم له أحمد بن مسلمة بن حجاج بعد أن حاصرتها قواته بقيادة قاسم بن وليد الكلبي صاحب الشرطة ومحمد بن ابراهيم بن حجاج شهورا من سنة ٣٠١هـ (٩١٣م) واستعمل عليها الأمير عبدالرحمن عامله سعيد بن المنذر القرشي المعروف بابن السليم (ت ٣٢٦هـ) ويذكر الحميري أنه « هدم سورها وألحق أعاليه بأسافله ، وبنى القصر القديم المعروف بدار الامارة وحصنه بسور رفيع وأبراج منيعة »[٢٩] وظل ابن السليم يتولاها الى أن استقدمه الأمير الى قرطبة ووليها من بعده فطيس بن أصبغ[٣٠].

ثم انتثر سلك الخلافة الأموية بقرطبة في عام ٤٢٢هـ (١٠٣٠م) ويتبع ذلك قيام عدد من الدويلات المستقلة في جميع أنحاء الأندلس غرفت بدويلات الطوائف ، فتغلب الامراء والرؤساء من البربر والعرب والصقالبة بالبلاد ، وتغلب بعضهم على بعض ، ثم استقل بأمر هذه البلاد ملوك استفحل أمرهم وعظم شأنهم ، فقامت بأشبيلية دولة بني عباد أكبر دويلات الطوائف ، وهم الذين عملوا على جمع شتات أهل الأندلس ولم شعثهم وتنظيم عصبية أندلسية قوامها العناصر العربية والمولدة والصقلبية ، عرف أصحابها بالجماعة ، كان من أهم أهدافها مناهضة الطائفة البربرية[٣١] ولم

---

(٢١) يذكر ابن الخطيب انه كان يضاهي الملوك ، وان حاله حال الملوك مصافا وإنعاما (المصدر السابق ص٣٥) .

(٢٢) ابن الأبار ، الحلة السيراء تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٣ ج٢ ص٣٧٦ ابن عذاري البيان المغرب ج٢ ص١٢٦ .

(٢٣) ابن عذاري ، البيان المغرب ج٢ طبعة ليفي بروفنسال وكولان ، ص١٢٧ .

(٢٤) ابن الابار ، المصدر السابق ص٣٧٦ ـ ابن عذاري ، المصدر السابق ، ج٢ ص١٢٧ .

(٢٥) نفس المصدر ، ص٣٧٧ ـ ابن عذاري ، المصدر السابق ص١٢٨ .

(٢٦) ابن حيان ، المقتبس ، نشر انطونية ص١٣٢ ـ ابن عذاري ، نفس المصدر ، ص١٢٨ .

(٢٧) ابن عذاري ، نفس المصدر ، ص١٢٨ ـ المقري ، نفح الطيب ج٤ ص١٣٧ .

(٢٨) المقري المصدر السابق ، ص١٣٧ .

(٢٩) الحميري ، صفة جزيرة الاندلس ، ص٢٠ ، ٢١ وقارن ذلك بابن حيان ، المقتبس الجزء الخامس نشرة شالميتا ، مدريد ١٩٧٩ ص٨٠ وابن عذاري ، المصدر السابق ج٢ ص١٦٤ .

(٣٠) ابن عذاري ، ج٢ ص١٦٤

(٣١) ابن الخطيب ، اعمال الاعلام ، ص١١٦ ، وراجع السيد عبدالعزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، ج١ بيروت ١٩٧١ ص١٣١ .

يمض عهد طويل حتى كانت مملكة بني عباد قد اتسعت اتساعا كبيرا على حساب أمراء البربر والعرب المنتشرين في الجنوب والجنوب الغربي من شبه جزيرة الأندلس ، وهم بنو برزال بقرمونة ، وبنو أفرن برندة ، وبنو دمر بموروور ، وبنو خزرون بأركس ، وبنو يحيى بلبلة ، وبنو البكري بولبة ، وبنو مزين بشلطيش وشلب ، وبنو هارون بشنتبرية ، وبني حمود بمالقة والجزيرة وبني جهور بقرطبة ، وبني طيفور بمرتلة ، وبني طاهر بمرسية ، وشهدت أشبيلية في عصر بني عباد ازدهارا لم تشهده من قبل ، لا في عصر الرومان ولا في عهود القوط وفاقت سائر أمصار الأندلس حتى عدت أعظم مدن الأندلس بعد أن تخلت لها قرطبة عن الرئاسة ، ويعبر ياقوت عن ذلك بقوله « وبها كان بنو عباد ، ولمقامهم بها خربت قرطبة »[٣٢] (وكان المعتمد بن عباد أندى ملوك الأندلس راحة ، وأرحبهم ساحة وأعظمهم ثمادا ، وأرفعهم عمادا ، ولذلك كانت أشبيلية في زمنه بؤ رة الرحال ، وقبلة الأمال ومركز الشعراء ، ومجتمع الادباء ، وبينما كان شعراؤ ه يعبرون بقصائدهم الرقيقة عن حياة الترف والرخاء التي نعمت بها أشبيلية في عهده ، كان بناؤ وه يعبرون بمنشآتهم الفخمة موزونة الأبعاد ومنسقة الجدران عن الازدهار العمراني الذي واكب النهضة الحضارية في مملكته ، ولكن لم يتح لأشبيلية أن تنعم طويلا في ظل بني عباد ، اذ سرعان ما أسقط المرابطون عروش الطوائف ، وضموا الأندلس الى دولتهم في المغرب . ولم ينس المرابطون رغم جفوتهم وخشونتهم العسكرية ، وفي زحمة مشاغلهم الحربية واستغراقهم في الجهاد أن يمهروا أشبيلية بسور من الملاط اتسع نطاقه فشمل أرباضها الغربيُة كـربض مقرانـة يمنع عنهـا مطامـع الارغونيـين والقشتاليين ، خاصة بعد الغزوة الجريئة التي قام بها الفونسو الأول المحارب ملك أرغون في سنة ٥١٩هـ (١١٢٥م) واكتسح فيها اراضي الأندلس حتى غرناطة[٣٣] .

إلا أن العصر الذهبي في تاريخ أشبيلية لم يبدأ بحق الا بدخول الموحدين في الأندلس ، فقد اتخذها خلفـاء الموحدين حاضرة لهم في الأندلس ، فاستردت عظمتها وبلغت في عهودهم ذروة توسعها العمراني ، وعمرت بالأسواق والمتاجر والقصور والعمائر[٣٤] فأبو يعقوب يوسف بن عبدالمؤ من كان حريصا على تجميل حاضرة دولته في الأندلس ، فانطلقت في عهده بأشبيلية حركة التمصير والتعمير وترتب على ذلك ازدياد نشاط الموحدين المعماري ، وازدانت أشبيلية على عهده بالمنشآت المتنوعة والمتنزهات والمنيات ، وأبو يوسف يعقوب المنصور كان مسرفا في تزيين حاضرته وتنظيم تخطيطها سيما بعد انتصاره على جيوش قشتالة في موقعة الارك (١٠ يوليو ١١٩٥م) وظلت أشبيلية تحظى بـرعايـة الموحدين خليفة بعد خليفة الى أن ضعفت دولة الموحدين في أعقاب هزيمة العقاب وتساقط قواعد الأندلس التي كانت تؤلف خط الدفاع الأمامي لأشبيلية ، ثم دخلتها جيوش قشتالة في ٢٢ ديسمبر ١٢٤٨ بعد حصار دام ما يقرب من ١٧ شهرا .

●●●

---

(٣٢) ياقوت ، معجم البلدان ، مادة اشبيلية .

(٣٣) الحلل الموشية ، تحقيق د . سهيل زكار وعبدالقادر زمامة ، الدار البيضاء ١٩٧٩ ص٩١ - ٩٧ وراجع ابن الأثير ، الكامل ، ج٨ ص٣١٩ .

(٣٤) عن النشاط المعماري للموحدين في اشبيلية راجع : عبدالملك بن صاحب الصلاة ، تاريخ المن بالامامة ، تحقيق عبدالهادي التازي ، بيروت ١٩٦٤ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، القسم الثالث ، تحقيق امبروسيو اويثي ميراندا ومحمد بن تاويت ، تطوان ١٩٦٣ - ابن ابي زرع ، كتاب الانيس المطرب روض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس الجزء الثاني طبعة تورنبرج أوبسالة ١٨٤٣ - السيد عبدالعزيز سالم ، المساجد والقصور في الأندلس - مجموعة اقرأ - ١٩٥٨ - السيد عبدالعزيز سالم ، المغرب الكبير ، ج٢ : المغرب الاسلامي الاسكندرية ١٩٦٦ .

Henri Terrasse, L art Hispano mauresque, paris 1932
sanctuaires et forteresses alwchades. paris 1932.
— L. Torres Balbas, Ars Hispaniae, vol, vl Madrid 1949.

كانت أشبيلية منذ منتصف القرن الحادي عشر وحتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي من أعظم مدن العالم ، وقد أقر الاخباريون المسلمون والمسيحيون على السواء بتفوقها وبالمكانة السامية التي كانت تتبوأها في هذه الفترة ، لقد بالغ مؤرخو العرب في وصف روائع أشبيلية وما كانت تنفرد به دون غيرها من حواضر الأندلس ، وكانت على حد قول بعضهم عروس بلاد الأندلس وقاعدتها « ومدينة الأدب ، واللهو والطرب ، وهي على ضفة النهر الكبير عظيمة الشأن ، طيبة المكان ، لها البر المديد والبحر الساكن والوادي العظيم »(٣٥) وكانت أشبيلية وفقا لما أورده الادريسي « مدينة كبيرة عامرة ، ذات أسوار حصينة وأسواق كثيرة ، وبيع وشراء ، وأهلها مياسير ، وجل تجاراتهم بالزيت يتجهز به الى أقصى المشارق والمغارب برا وبحرا . . . »(٣٦) ويمتدحها ياقوت الحموي فيقول « مدينة كبيرة عظيمة ، وليس بالأندلس اليوم (أي في عصره) أعظم منها ، تسمى حمص أيضا ، وبها قاعدة ملك الأندلس وسريره »(٣٧) واعتبرها ابن سعيد المغربي في عصر الموحدين احدى القواعد الكبرى الباقية في أيدي المسلمين(٣٨) ويبالغ الشقندي في وصف عظمتها وتسجيل محاسنها فيقول « أما أشبيلية فمن محاسنها : اعتدال الهواء وحسن المباني ، وتزيين الخارج والداخل ، وتمكن التمصر ، وأما مبانيها فقد سمعت عن اتقانها واهتمام أصحابها بها ، وكون أكثر ديارها لا تخلو من الماء الجاري والأشجار المتكاثفة ، كالنارنج والليم والليمون والزنبوع وغير ذلك . . . » وعن علمائها يضيف قائلا : « وأما علماؤها في كل صنف رفيع أو وضيع جدا أو هزلا فأكثر من أن يعدوا ، وأشهر من أن يذكروا ، وأما ما فيها من الشعراء والوشاحين والزجالين فما لو قُسّموا على بر العُدْوة ضاق بهم ، والكل ينالون خير رؤسائها ورفدهم » ويختتم وصفه لمزايا أشبيلية ومحاسنها معبرا عن عظمتها وسمو مكانتها بقوله « وما من جميع ما ذكرت في هذه البلدة الشريفة الا وقصدي به العبارة عن فضائل جميع الأندلس ، فما تخلو بلادها من ذلك ، ولكن جعلت أشبيلية بل الله جعلها أم قراها ، ومركز فخرها وعلاها ، اذ هي أكبر مدنها وأعظم أمصارها »(٣٩) ويذكر ابن بسام أنها « على قدم الدهر كانت قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة ، وقرارة الرياسة ومركز الدول المتداولة . . . »(٤٠).

وكما امتدحها المسلمون في مصنفاتهم وبالغوا في ذكر فضائلها وتسجيل محاسنها ، حظيت باعجاب المسيحيين ، فأسرفوا في ابراز روائعها وأغرقوا في امتداح معالمها ، واعتبروها في مصاف المدن العظمى في العالم ، فهذا ريكاردو دي سان جرمان يقرنها بروما والقسطنطينية ويعدها أكثر مدن العالم عمرانا(٤١) وهذا بابلو دي ابينوزا دي لوس مونتيروس يؤكد أنه لم تكن تضاهيها ـ لعظمة عمائرها وفخامتها ـ أي مدينة في العالم باستثناء رومة العظمى(٤٢) وعندما يشير دييجو أورتيث دي ثونييجا الى سقوط قرطبة في يد فرناندو الثالث ملك قشتالة يعتبرها أعظم مدن العالم بعد رومة والقسطنطينية وأشبيلية(٤٣).

---

(٣٥) المقري ، نفح الطيب ج١ ص١٩٣ .

(٣٦) الأدريسي ، صفة المغرب وارض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الافاق ، ليدن ١٩٦٨ ص١٧٨ .

(٣٧) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مادة اشبيلية .

(٣٨) المقري ، نفح الطيب ج١ ص١٩١ .

(٣٩) نفس المصدر ج٤ ص٢٠٠ .

(٤٠) ابن بسام ، الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة ، تحقيق احسان عباس قسم ٢ مجلدا بيروت ١٩٧٨ ص١١ .

41) Italia sacra, tili Apud. Repartiwiento de seivilla, estudio y edicion preparadapor julio gonzalez t. I. Madrid, 1951 ,p.

42) pablo de Espinosa de los Monteros, Antiguedades y grandeza de sevilla, p.22.

43) Zuniga (Diego Ortiz de): Anales Eclesiasticas Y seculares t. 1 Madrid 1796, p. 131.

وهكذا كانت أشبيلية في نظر المسلمين والمسيحيين على السواء من أجل مدن العالم الوسيط ، وقد امتدحها الكثيرون ممن أرخوا لاسبانيا الاسلامية أمثال العذرى[٤٤] وابن غالب[٤٥] وصاحب منهاج الفكر[٤٦] وابن مفلح[٤٧] والشقندي وغيرهم كما مدحها أيضا خستوسو[٤٨] ورودريجو كارو[٤٩] ولكنها لم تلق من التمجيد والتفخيم مثل ما مدحها به الملك الفونسو العاشر في تاريخه العام لاسبانيا حيث يصفها دائما بالمدينة النبيلة[٥٠].

هذه المدينة العظيمة التي أجمع المؤرخون على تفوقها على مدن الأندلس بل العالم ، وأسرفوا في ذكر فضائلها وإبراز مفاتنها تجاوزت شهرتها الآفاق لكثرة منازهها ومغانيها وروعة قصورها وتأنق مبانيها ، فما أكثر أسماء القصور التي سجلها المعتمد بن عباد في شعره الذي ضمنه ذكرياته وأحزانه ، وما أبدع ما ردده منها ابن زيدون الوزير في بعض قصائده وقد رأيت أن أقدم في الصفحات التالية دراسة شاملة تاريخية وأثرية لقصور أشبيلية في العصر الاسلامي ، راعيت فيها الترتيب الزمني مع الالتزام بنوعيها الاداري والترفيهي .

أولاً : قصــر الامــارة

أ ـ قصــر الأمارة الأول

قبل أن يرحل موسى بن نصير الى المشرق اختار مدينة أشبيلية مقرا للامارة ، وعهد الى ابنه عبدالعزيز بولاية الاندلس ، فاتخذ عبدالعزيز مسكنه في قسم من كنيسة ربينة Santa Rufina حيث أقام تجاهها مسجدا عرف بمسجد ربينه[٥١] كان يشرف على مرج أشبيلية وفيه قتل عبدالعزيز سنة ٩٧هـ ، ويذكر ابن القوطية أن أثار دمائه كانت ماتزال واضحة داخل هذا المسجد حتى عهد قريب من عصر ابن القوطية نفسه[٥٢] (القرن الرابع الهجري) ومن المعتقد أن كنيسة سانتا رفينة أو ربينة المذكورة التي اتخذها عبدالعزيز بن موسى دارا للامارة كانت تقع قريبا من المسجد المعروف بجامع عمر بن عدبس .

ويبدو أن عمال أشبيلية من قبل أمراء قرطبة كانوا يقيمون في قصر الامارة الذي كان يطلق عليه اسم القصبة ، ولدينا ما يشير الى وجود هذه القصبة قبل غزوة النورمان الأولى لأشبيلية في سنة ٢٢٩هـ ، فعندما تمكنت القوة الاسلامية التي وجهها الامير عبدالرحمن الأوسط الى أشبيلية من رد النورمان على أعقابهم ، ودخل وزراء الأمير أشبيلية ، « ألفوا عاملها محصورا في قصبتها »[٥٣] والظاهر أن القصبة المذكورة كانت تشغل موضعا قريبا من الطرف الجنوبي الشرقي من أشبيلية الرومانية ، غير بعيد من الموقع الذي كان يقوم فيه جامع ابن عدبس بدليل أنه عندما اشتعلت نار الفتنة في أشبيلية في عهد الأمير عبدالله في سنة ٢٧٦هـ (٨٨٩م) اتخذ أمية بن عبدالغافر عامله على أشبيلية من القصر حصينا

---

(٤٤) العذري ، ترصيع الاخبار وتنويع الاثار ، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الأهواني ، مدريد ١٩٦٠ ص٩٥ .

(٤٥) ابن غالب الاندلسي ، قطعة من كتاب فرحة الانفس نشرها الدكتور لطفي عبدالبديع ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٥٦ ص٢٣ .

(٤٦) المقري ، نفح الطيب ، ج١ ص١٥١ وفي هذا النص يذكر انها « من احسن مدن الدنيا » .

(٤٧) يسمى ابن مفلح اشبيلية « عروس بلاد الاندلس لأن تاجها الشرف وفي عنقها سمط النهر الاعظم » المقري ج١ ص١٩٣ .

48) Gestoso, Sevilla monumental Y artistica, t ii, pp. 15-16

49) Caro (Rodrigo): Artiguedades Y principado de la ilustresima Ciudad de sevilla, sevilla, 1634.

50) Cronica General de Espana, Alfonsx, ed Menendez, pidal pp.768- 769.

(٥١) ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الاندلس ص١١ .

(٥٢) نفس المصدر .

(٥٣) ابن القوطية القرطبي ، تاريخ افتتاح الاندلس ص٦٤ .

يتحصن فيه من بني خلدون وبني حجاج[٥٤] فاقتطع بداخل أشبيلية حوزة ، وأخرج سور القصر ومد من ركنه القبلي سورا بلغ طوله مائتي ذراع نحو الشرق ، كما مد سوره من جهة الشمال مائتي ذراع أخرى نحو الغرب ، وأدخل بذلك المسجد الجامع داخل نطاق السور ، محولا قصر الامارة الى قصبة ، بحيث أصبح بابها المعروف بباب حميدة ينفتح الى مقبرة الفخارين[٥٥]. ونستدل من حوادث أشبيلية في هذه السنة أن القصر كان يقع الى الشمال من مسجد الطراكة[٥٦]، وانه كان قريبا من جامع ابن عدبس ، وأنه كان مزودا بروضة دفن فيها هشام بن عبدالرحمن الأوسط أحد أولاده[٥٧]. كذلك نستدل من الحوادث التي اقترنت باسترجاع الخليفة عبدالرحمن الناصر لأشبيلية في سنة ٣٠١هـ أن هذا القصر كان يضم مجلسا يعرف بالأخيضر[٥٨].

أما جامع ابن عدبس المذكور فقد تحول بعد سقوط أشبيلية في يد فرناندو الثالث في سنة ١٢٤٨ الى كنيسة سان سلفادور ، ثم هدم المسجد برمته في سنة ١٦٧١ وأقيمت مكانه الكنيسة الحالية التي تم بناؤها في سنة ١٧١٢م . أما المئذنة فقد تهدم جزؤها العلوي عقب زلزال سنة ١٣٥٦ ، فأقيم مكانه طابق للنواقيس ، ولم يتبق من المئذنة الاسلامية سوى القسم الأدنى حتى ارتفاع ٩,٥٠ متراً »[٥٩] وتقع آثار هذا الجامع حاليا في حومة قريبة من منتصف شارع سيربيس أحد الشوارع الرئيسية بأشبيلية الحديثة ، وهو شارع مازال يحتفظ في تخطيطه بنفس تخطيط المحجة العظمى القديمة .

أما القصر فلم يتبق منه أي أثر ، فقد ضاعت معالمه بسبب التطور العمراني الحديث الذي قضى على معظم الأبنية الاسلامية في أشبيلية ، ولكن من السهل تحديد موقعه بالقرب من كنيسة سان سلفادور الحالية .

ب ـ قصر الامارة الثاني المعروف بالقصر القديم

ذكر ابن عذاري المراكشي أن الحاجب بدر بن أحمد تمكن من دخول أشبيلية بعسكر الامير عبدالرحمن بن محمد دون قتال[٦٠] في ١٩ جمادي الاولى سنة ٣٠١[٦١] (٩١٣م) ، في حين يؤكد ابن حيان أن ذلك تم يوم الاثنين لخمس خلون من جمادي الاولى من نفس السنة[٦٢]، فأقام بها خمسة عشر يوما كاملا ثم خرج قافلا عنها الى قرطبة يوم الاثنين لاحدى عشر ليلة بقيت من جمادي الاولى[٦٣].وهو التاريخ الذي يضعه ابن عذاري لدخوله أشبيلية .

---

(٥٤) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق انطونية ملشور ، ص٧٧ ـ وراجع التفاصيل في تاريخ المسلمين واثارهم في الاندلس ـ للدكتور السيد عبدالعزيز سالم بيروت ١٩٦٢ ص٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

(٥٥) نفس المصدر ، ص٧٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص٧٥ .

(٥٧) نفسه ص٧٩ .

(٥٨) ابن حيان ، المقتبس ، الجزء الخامس ، تحقيق بدرو شالميتا ، مدريد ١٩٧٩ ص٧٩ واسم الاخيضر يطلق ايضا على قصر أو حصن اقيم في العصر العباسي الأول ويرجع تاريخ بنيانه الى منتصف القرن الثاني للهجرة (علي محمد مهدي ، الأخيضر ، بغداد ١٩٦٩ ص١٧) ومن المعروف ان امراء بني امية اطلقوا على مجالس قصورهم اسماء قصور عباسية اقيمت في العراق من ذلك قصر التاج الذي ورد ذكره في جملة مجالس قصر الامارة بقرطبة ويذكرنا بقصر التاج العباسي الذي اقامه الخليفة المعتضد في بغداد ، وكذلك قصر المعشوق بقرطبة يذكرنا بنظيره في سامراء وكذلك قصر البديع وقصر المختار بقرطبة وهما اسمان لقصر من قصور العباسيين في سامراء . (راجع السيد عبدالعزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، ج١ ص١٩١) وواضح ان استخدام الامويين لأسماء قصور عباسية انما يعكس التأثيرات العراقية في البناء الحضاري الأندلسي .

(٥٩) السيد عبدالعزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ص٤٠٢ .

(٦٠) ابن عذاري ، ج٢ ص١٣٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص١٦٣ .

(٦٢) ابن حيان ، المقتبس الجزء الخامس ص٧٩ ، ويؤيد الحميري في الروض المعطار هذا التاريخ (ص٢٠) .

(٦٣) نفس المصدر ، ص٨٠ ، ٨١ .

وبينما يشير ابن عذاري الى نكوث محمد بن ابراهيم بن حجاج لطاعة الأمير بعد أن أستسلم له (أي للأمير) أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج ،وتغيره له ، ثم امتناعه بقرطبة ، وقيامه بمهاجمة أشبيلية بعد ذلك منتهزا تهدم بعض سورها ، وتصدى عاملها له وارغامه له على الانسحاب الى قرمونة(٦٤)، (بمعنى ان سور أشبيلية كان مهدما في بعض أجزائه وأنه طمع فيها لذلك لولا أن عامل أشبيلية تمكن من ايقاع الهزيمة به وارغمه على الرجوع) مؤكدا ابن حيان في المقتبس أن سعيد بن المنذر القرشي الذي ولاه عبدالرحمن الناصر عاملا على كورة أشبيلية وصل اليها بعد سبعة أيام من دخول الحاجب بدر بن أحمد واستقراره بأشبيلية ، وأن هذا العامل دعا الحاجب « الى هدم سور مدينة أشبيلية فكره بدر ذلك ، وشاور فيه وجوه من معه من رجال السلطان وأهل ولايته أشبيلية ، فاختلفوا عليه . وقال فريق منهم هي مدينة ساحلية لا يؤمن عليها من قبل البحر ، وبقاء سورها أحرم مع أنه من بنيان عبدالرحمن بن الحكم ، فلج سعيد بن المنذر في هدمه ، وقطع على صواب اباحة المدينة ، وأن ذلك أحوط على السلطان وأحسم لطمع من يبغي الفتنة . فساعده الحاجب بدر على ذلك . وجمعت الأيدي على هدم أسوارها فسويت بالأرض ، ونكس عوامها رقابهم ويئسوا من الفرقة »(٦٥). ثم يتابع ابن حيان عرضه لموقف محمد بن ابراهيم بن حجاج صاحب قرمونة بعد أن تنكب على الناصر ، فيذكر أنه تحرك في قواته الى أشبيلية منتهزا عورتها أي خلوها من الأسوار ، فهجم على مدينة أشبيلية صباح يوم ٣ رجب سنة ٣٠١هـ « وهي بهدم أسوارها عورة » فحاربه سعيد بن المنذر القرشي عامل الأمير عبدالرحمن الناصر داخل أرباضها قسما من النهار ، وأرغمه على العودة خاسئا من حيث أتى(٦٦).

ولا نستبعد أن يكون سعيد بن المنذر ، عامل أشبيلية ، قد هدم في جملة ما هدمه من أسوار أشبيلية قصر الامارة المجاور لجامع عمر بن عدبس ، وهو نفس القصر الذي كان أمية بن عبدالغافر الوالي السابق ، قد حوله الى قصبة منيعة ليحتمي بداخلها من هجمات بني خلدون وبني حجاج ، اكتفاء بقصر الامارة الجديد الذي اعتزم الشروع في بنائه في موقع استراتيجي هام من أشبيلية ، أكثر قربا من الوادي من الجانب الشرقي لأشبيلية . ونستدل على ذلك من قيامه ببناء دار الامارة الجديدة التي يسميها كل من البكري والحميري « القصر القديم »(٦٧) قياسا الى قصر الامارة الأعظم الذي أسسه بعد ذلك المعتضد بن عباد وأضاف فيه ابنه المعتمد قصوره المشهورة : المبارك والثريا والزاهي . ومن المرجح أن إقدام سعيد بن المنذر على هدم القصبة القديمة انما حدث بعد شروعه في بنيان القصر القديم ، وقد يكون هذا الهدم قد نفذ فيها بعد في عصر لاحق . ومن المعروف أن عبدالرحمن الناصر استقدم سعيد بن المنذر في أشبيلية وولي عليها فطيس بن أصبغ في شعبان من سنة ٣٠١هـ(٦٨) أي بعد شهرين ونصف من ولايته عليها ، فاذا كانت المصادر العربية تنسب بنيان القصر القديم وتحصينه بسور صخر رفيع وأبراج منيعة لسعيد بن المنذر ، فان هذه النسبة لا يمكن أن تلحق به دون مبررات ، ونعتقد لذلك أن سعيد بن المنذر شرع بالفعل في بناء القصر القديم وتزويده بالسور الحجري

---

(٦٤) في ذلك يقول ابن عذاري : « خرج محمد بن حجاج من قرمونة بجيشه ، فوصل اشبيلية عند الصباح ، فهجم عليها وكان بعض سورها مهدما ، فطمع فيها ، فخرج اليه العامل عليها من قبل السلطان فهزمه عنها ، فرجع الى قرمونة » (ابن عذاري ج٢ ص١٣٠ و١٣١) ومع ذلك ففي موضع آخر يذكر ابن عذاري ان الحاجب بدر هدم اسوارها (ص١٦٤) .

(٦٥) ابن حيان ، المصدر السابق ص٨٠ .

(٦٦) نفسه ص٨٢ .

(٦٧) البكري ، جغرافية الاندلس واوروبا ، تحقيق الدكتور عبدالرحمن الحجي ، بيروت ١٩٦٨ ص١١٤ ، الحميري ، صفة جزيرة الاندلس ، ص٢١ .

(٦٨) ابن حيان ، المقتبس ، الجزء الخامس نشر شالميتا ص٩٨ .

والابراج المنيعة خلال هذه المدة القصيرة ، وأن عامل اشبيلية الجديد ـ فطيس بن أصبغ ـ هو الذي استكمل بنيان القصر المذكور مدة ولايته على أشبيلية التي استمرت فيها يظهر ١٤ سنة (من شعبان سنة ٣٠١هـ الى صدر شوال سنة ٣١٥ الذي سجل تاريخ توليه الوزارة)[٦٩] .

ويبدو أن الموقع الذي اختاره سعيد بن المنذر لانشاء القصر القديم أو دار الامارة المستحدثة كان في الأصل حصنا لعله أقيم في عهد عبدالرحمن الأوسط في جملة الانشاءات التي أمر عبدالله بن سنان بتنفيذها بعد غزوة النورمان في سنة ٢٢٩هـ ، فقد كانت العادة أن تحمي مدن الأندلس قصاب تقع في مواقع استراتيجية منها بهدف تمكين الدفاع عنها حتى بعد سقوط هذه المدن في أيدي الغزاة ، والموقع الذي تخيره سعيد بن المنذر لتنفيذ مشروعه من المواقع الهامة التي يمكن أن تتحكم في الدفاع عن المدينة في أوقات الخطر أو الحصار ، واليه امتد العمران الأشبيلي في عصر الطوائف والعصور التالية . ويؤيد اعتقادي في أن الموقع الذي اختير لاقامة مشروع ابن المنذر كان في الأصل حصنا أو قلعة أن المهندس الاثري دون فيلث ارناندث تمكن من تمييز قطاع صغير من سور من الحجر يشبه في بنائه الى حد كبير نظام البناء في قصبة ماردة وذلك داخل مجموعة القصر الحالي شرقي القصر الذي تم انشاؤه زمن الملك القشتالي دون بدرو الأول[٧٠]، وقد سماه المهندس المذكور انذاك السور الشامي el Muro siriaco اعتقادا منه بأنه البقية الباقية من السور الذي أنشأه عبدالله بن سنان الشامي زمن الأمير عبدالرحمن الأوسط أو أن له علاقة بقصر الامارة الأول الذي تحول فيها بعد الى قصبة والواقع كما سبق أن أوضحنا ـ أن القصبة المذكورة كانت تقع قريبا من مسجد عمر بن عدبس وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يرجع هذا القطاع من السور الى القصبة المذكورة ، كما أن سور أشبيلية الاسلامي لم يكن يطوق الا المركز العمراني القديم ولم يكن يصل بأي حال من الأحوال الى منطقة القصر الحالي ، ولهذا السبّب نستبعد أن يكون هذا القطاع المذكور جزءا من سور عبدالله بن سنان ، ونعتقد بالتالي في أحد أمرين الأول اما أن يكون بقية من قلعة كانت قد أقيمت في عصر عبدالرحمن الأوسط في هذا الموضع خارج أشبيلية للدفاع الخارجي عنها أو أن يكون لها علاقة بأحد قصور بني عباد ، ومن المعروف أن بني عباد أعادوا استخدام أحجار السور المتخرب الذي يرجع الى عهد عبدالرحمن الأوسط في بنيان قصورهم .

ويذهب صديقي الباحث الأثري الاستاذ جيريرولوبيو ـ ونحن نؤيده في ذلك ـ أن جزءا من القصر القديم الذي شرع سعيد بن المنذر في بنائه ، وتم بناؤه في عهد خلفه ، مايزال قائما اليوم ، ويتمثل هذا الجزء من التحصينات المحيطة ببهو البنود الحالي المطلة على ميدان النصر[٧١] . ومما يؤكد هذا الرأي الباب الذي تم اكتشافه أخيرا[٧٢]، وكان ينفتح في

(٦٩) نفس المصدر ، ص٢١٤

70) Jose Guerrero lovillo, al-Qasr al-Mubarak, sevilla, 1974, p.99.

71) Jose Guerrero lovillo, op. cit.p.90.

(٧٢) كانت الحوانيت السياحية تتوزع على جانبي الشارع الضيق المواجه للسور الغربي من بهو البنود ويسمى حاليا شارع دون خواكين ، روميرو ميروبي ، بحيث تحجب رؤية تفاصيل السور المذكور ، الى أن أمر العالم الاثري الاشبيلي الصديق المرحوم دون خواكين روميرو ميروبي مدير قصر اشبيلية منذ ما يقرب من ٢٥ عاما بإزالة هذه الحوانيت المساندة للسور فتكشف بذلك بنيان السور المذكور ، وأمكن مشاهدة هذا الباب المسدود . وللأسف لم يقدم أي باحث اثري منذ ذلك الحين على دراسة هذا الكشف الهام . ولقد تنبهت منذ سنوات مضت وبالذات منذ سنة ١٩٧٥ ـ عندما زرت اشبيلية لإلقاء سلسلة من المحاضرات في جامعتها بدعوة منها ـ الى اهمية هذا الكشف ، وعزمت انذاك على الكتابة عنه ، وواتتني الفرصة في سنة ١٩٧٨ وحتى ١٩٨٠ لذلك عندما انتدبت مديرا للمعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد ومستشارا ثقافيا للسفارة المصرية ، فعاودت الزيارة عدة مرات ، وكتبت في ١٩٧٩ بحثا عن تحقيق اسماء قصور بني عباد باشبيلية الواردة في شعر ابن زيدون ، بمجلة اوراق التي يصدرها المعهد الاسباني العربي للثقافة ، العدد الثاني ، سجلت فيه اشارة الى هذا الاكتشاف (ص٣٣ ـ ٣٤) .

الجدار الغربي من بهو البنود السابق ذكره ، ثم أغلقت فتحته في عصر لاحق ، وفتحة الباب المذكور تتخذ شكل عقد حدوة الفرس تجاوز كثيرا نصف الدائرة ، تسنيجه مركزي على نسق العقود التي نشهدها في الأبواب الخارجية لجامع قرطبة ، ويرجع تاريخ بعضها الى عصر الامارة ، وتطوق العقد المذكور طرق مربعة الشكل (أو تربيعة على حد التسمية الأسبانية tarbea) تبرز مع وجه البناء عن العقد وطبلته . وبينما يعلو هذا العقد عقد مخفف للضغط نصف دائري تتعاقب فيه سنجات ضخمة وأخرى رفيعة ، يقطع طبلة العقد المتجاوز عتب أفقي مسنج ، ومنبتا العقد يرتكزان على حدارتين قائمتين على عضادتين من نفس بناء السور . ومن الجدير بالملاحظة أن مداميك البناء في السور الذي ينفتح فيه الباب المعقود تنتظم على أساس آدية وشناوى وهو نظام بنائي أقدم عهدا من النظام الشائع في عصر الطوائف ، ويتفق مع طريقة البناء التي نطالعها في جامع قرطبة . وطبلة عقد الباب أكثر انخفاضا في مستواها من وجه العقد ، والعقد بوجه عام يتشابه كثيرا مع عقد باب سان ميجل المعروف بباب الأمير (ويرجع تاريخه الى عصر الأمير محمد وكان يشرع الى المقصورة القديمة) ، وعقد باب سان استيبان المعروف بباب الوزراء . وينحصر الخلاف في أن العتب في بابي قرطبة المذكورين يمتد تحت طبلة العقد في حين يتوسط في أشبيلية الطبلة . وأعتقد أن هذا الباب الأشبيلي بفتحته المغلقة ، والأسوار المتصلة به ، هو البقية الباقية من قصر الامارة القديم الذي أقيم في بداية عهد الأمير عبدالرحمن بن محمد الملقب فيما بعد بعبدالرحمن الناصر لدين الله ، وواضح من فتحة العقد ، وطريقة تسنيجه المركزي ، وشكل طرته المحيطة بقوسه ، وطريقة توزيع مداميك البناء ، ان الأسلوب المتبع في البنية أقدم عهدا من أسلوب البناء في مدينة الزهراء ، بل في عقود صومعة جامع قرطبة وفي نفس الوقت أكثر تطورا من عقود عصر الامارة ، وأعتقد أنها تمثل مرحلة انتقالية بين عصر الامارة وعصر الخلافة ، الأمر الذي يتفق تاريخيا مع الفترة التي أقيم فيها القصر القديم باشبيلية في عصر عبدالرحمن الناصر .

ويمتد السور يمين هذا الباب ويساره ، وتكتنفه أبراج مربعة الشكل ، تتميز أجزاؤها السفلى بنفس أسلوب البناء في جدران الباب المذكور (انظر الأشكال المرفقة) كما تتسم بقدمها وضخامة أحجام أحجارها وصلابتها ، فتصل كتلة الحجر أحيانا الى ٧٥سم طولا و ٥٠سم ارتفاعا ، وتتناوب هذه الكتل الضخمة في كثير من الأحيان مع كتل توزع عرضيا متبعة النظام المعروف بآدية وشناوي ، ومظهر الضخامة والصلابة اللذين تتميز بهما هذه الأبراج وما يتصل بها من بدنات السور تتفق تماما مع الوصف الذي سجله كل من البكري والحميري لبناء هذا السور اذ ورد في وصفهما ما يلي : « وحصنه (أي حصن القصر) بسور صخر رفيع وابراج منيعة » .

ج - القصر المستحدث في عهد المعتضد بالله أبي عمرو عباد بن اسماعيل (٤٣٣ - ٤٦١هـ)

يغلب على الظن أن قصر الامارة القديم (ونعني به قصر سعيد بن المنذر) ظل في عصر الفتنة التي أعقبت سقوط الخلافة بقرطبة مقرا للقاسم بن حمود وولده محمد[٧٣] ، فلما تمكن أهل أشبيلية من اغلاق أبواب مدينتهم في وجه القاسم بن حمود[٧٤] وحاصروا ابنه محمد بن القاسم في القصر ، الى أن رضي منهم بتسليم ابنه مع من كان معه من

(٧٣) العذري ، المصدر السابق ص١٠٦ .

(٧٤) ابن عذاري ، البيان المغرب ج٣ عصر الطوائف ، تحقيق ليفي بروفنسال ، باريس ١٩٣٠ ص١٣٤ ، ١٩٦ .

الحراس ورحل بهم الى شريش[٧٥]، اتفقوا على تقديم قاضيهم أبي القاسم محمد بن اسماعيل بن عباد اللخمي[٧٦] يرجعون اليه أمرهم وتجتمع به كلمتهم ، لكياسته وحكمته وبعد مرقي همته ، وسعة صدره ، وحسن تدبيره ، ولكنه تهيب الاستبداد ، وخاف عاقبة الانفراد ، فأشرك معه في الأمر أعوانا وشركاء كان لا يقطع أمرا دونهم ، ولا يحدث حدثا الا بمشورتهم ، هم : الوزير أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي ، ومحمد بن بريم الالهاني ، وأبو الاصبع عيسى بن حجاج الحضرمي ، وأبو محمد عبدالله بن علي الهوزني[٧٧] وقيل أن شركاءه ثلاثة هم : الزبيدي وابن عباد وعبدالله بن مريم وأنهم كانوا يحكمون في القصر طوال اليوم ، وينفذون الكتب تحت ثلاثة خواتم وينصرفون في نهاية اليوم[٧٨]، وواضح أن القاضي أبا القاسم محمدا إنما أشركهم معه في أمور أشبيلية ليروض بهم الأمور ويستميل العامة[٧٩] الى أن يضرب ضربته وينفرد بالامارة ممتثلا في ذلك رسم ابن يعيش صاحب طليطلة[٨٠] وقد أثبت أبو القاسم محمد بن عباد براعة في ادارة شؤون أشبيلية ، ولم يلبث أن استقل بالأمر دون شركائه وأسقط جماعتهم في سنة ٤١٤هـ (١٠٢٣م) ثم رأى أن يستند في أمارته على سند يدعمه في نظر العامة ، ويمكن به نفوذه بين ملوك الطوائف ، فاستقدم رجلا يشبه الخليفة هشام المؤيد ، رغم أنه اتخذ أشبيلية بدلا من قرطبة مقرا لخلافته ، واحتفل بقدومه ، وأنزله بقصر أشبيلية في سنة ٤٢٦هـ (١٠٣٤م) ، ومع ذلك فلم تسلم أشبيلية من اعتداء قام به كل من زهير العامري وحبوس بن ماكسن الصنهاجي اللذين هاجما أشبيلية في ذي القعدة سنة ٤٢٧هـ وأحرقا طريانة[٨١].

وهكذا ظل قصر الامارة الذي بناه سعيد بن المنذر مقرا للقاضي ابن عباد الذي استقدم شبيه هشام المؤيد سواء من قلعة رباح[٨٢] في رواية أو من قرية من قرى أشبيلية حيث كان يؤذن في مسجدها ويعمره ويتقوى من العمل في الحلفاء ، في رواية أخرى[٨٣] وأنزله ابن عباد معه في القصر[٨٤]، اذ ليس لدينا من النصوص ما يؤكد قيام هذا القاضي ببناء قصر جديد للامارة قبل انفراده بالامارة ، ولكن من المعتقد أن ابنه أبا عمرو عباد المعتضد بالله (٤٣٣ ـ ٤٦١هـ) هو الذي أنشأ قصرا جديدا للامارة لعله دار الامارة العبادية[٨٥] ليتخذه مقرا له[٨٦] في حين ترك القصر القديم لشبيه هشام الذي توفي في سنة ٤٥١ هـ .

---

(٧٥) ابن بسام ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، قسم١ ، مجلد ٢ القاهرة ١٩٤٢ ص١٧ .

(٧٦) وجدّه عطاف بن نعيم دخل بالاندلس في طالعة بلج بن بشر القشيري ، واستقر مع بنيه في قرية يومين من اقليم طشانة من أرض اشبيلية (ابن الاباز ، الحلة السيراء ج٢ ص٣٥) .

(٧٧) ابن عبدالواحد المراكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق الاستاذ محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، القاهرة ، ١٩٤٩ ص٩٤ .

(٧٨) ابن عذاري ، ج٣ ص٣١٥ . وذكر ابن عذاري في موضع آخر انهم كانوا جماعة منهم بنو ابي بكر الزبيدي التحوى ، وبنو مريم ، وبنو العربي وغيرهم من نظرائهم .

(٧٩) نفسه ، ص١٩٦ ـ ابن الابار ، الحلة السيراء ص٣٧ .

(٨٠) استولى على امور طليطلة منذ قيام الفتنة نفر من رؤسائها منهم ابن مسرة ومحمد بن يعيش المذكور وسعد بن شنظير ويعيش بن محمد بن يعيش الذي انفرد في نهاية الأمر بالسلطان (راجع الحلة السيراء لابن الابار ، ج٢ ص٣٧ هامش ٥ للدكتور حسين مؤنس) .

(٨١) ابن عذاري ، ج٣ ص١٩١ .

(٨٢) ابن عذاري ، ج٣ ص٣١٥ ـ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، تحقيق د . احسان عباس ، ج٥ ص٢٢ .

(٨٣) نفس المصدر ، ص١٩٩ . ابن الخطيب ، كتاب اعمال الاعلام ، طبعة بيروت ص١٥٤ .

(٨٤) نفس المصدر ، ص٣١٥ .

(٨٥) كان المعتضد بالله عباد رغم استبداده وسطوته وكثرة جرائمه السياسية التي سجلها عهده « لم يقصر عن الهمم العلية والرتب الملوكية ، فابتنى القصور السامية ، واعتمر العمارات المغلة ، واقتنى الاعلاق النفيسة » (ابن عذاري ، ج٣ ص٢٠٥ ـ ابن الخطيب المصدر السابق ص١٥٦ .

(٨٦) وفي قصر المعتضد هذا دفنه ابنه المعتمد في نفس تربة جده القاضي محمد بن اسماعيل (ابن الابار ، الحلة السيراء ، ج٢ ص٥٣) ونستنتج من ذلك ان هذا القصر كان يضم روضة او مقبرة لاصحاب القصر وأهلهم ، على نحو ما كان معروفا في قصر الخلافة بقرطبة وروضة الحمراء بغرناطة .

ونستدل على انشاء هذا القصر العبادي المستحدث من وصف البكري (ت ٤٨٧) للقصر الأموي بالقدم ومعنى ذلك وجود قصرين أحدهما عرف بالقصر القديم وهو القصر الذي ابتناه ابن المنذر والثاني القصر المستحدث الذي نظن أنه من بناء المعتضد ولم يفصح عنه البكري وان كان قوله يحمل ضمنا أنه كان قائما في زمنه ، وأعتقد أن هذا القصر العبادي المستحدث هو نفس « دار الامارة » التي أشار اليها ابن عبدالواحد المراكشي في معرض حديثه عن حيل المعتضد بالله في التجسس على أعدائه(٨٧) ولعله نفس القصر الذي سجن فيه ولده اسماعيل في سنة ٤٤٩هـ ثم قتله بيده(٨٨) وربما يكون هذا القصر العبادي هو نفس « القصر المكرم » الذي اجتمع ذو الوزارتين أبو بكر بن القصيرة في احدى قاعاته مع المعتمد بن عباد في اليوم الذي خرج فيه ابن عمار معه الى شلب لتفقد أعمالها(٨٩) وفي هذه الحالة تصبح لفظة « المكرم » صفة لقصر الامارة العبادي كالشأن في تعظيمنا لجامع قرطبة اذ نطلق عليه الجامع المكرم أو الجامع الأعظم(٩٠) بدليل أن ابن صاحب الصلاة يصف قصور الموحدين بانها القصور المكرمة(٩١) ولا نعتقد اطلاقا ان المكرم

---

(٨٧) عبدالواحد المراكشي ، المعجب ص٩٩ .

(٨٨) ابن عذاري ، ج٣ ص٢٤٤ .

(٨٩) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، القاهرة ١٣٢٠هـ ص٥ .

(٩٠) يعتقد الاستاذ دون خوسي جيريرو لوبيو في بحثه القيم عن القصر المبارك ان صفة المكرم هي نفس صفة جامع قرطبة الذي وسم بالمكرم أطلقت على قصر آخر غير قصر المبارك ولكنه احدث منه عهدا . كما يعتقد ان هذا القصر كان يشغل الموقع الذي تشغله اليوم شوارع أبارو ، وفيرياتو ، وابو ستادوريس ، وريخينا ، وخيرونيمو ارناندث المسمى قديما بشارع العربي ، وشارع سور انخيلا دي لاكروث المسمى قديما بشارع القصور ، وتتوسطها جميعها الكنيسة المعروفة اليوم بسان خوان دي لابالما . ويستند الاستاذ لوبيو في هذا الرأي على الاسماء القديمة لبعض هذه الشوارع ويشير بعضها الى وجود قصور ، كما يستند على ان هذا القطاع من الابنية والشوارع كان يتلقى مياهه من الأنبوب المكسور ومن البئر المقدسة ، وهما نبعان يقعان في هذه الجهة ظلا حتى بداية العهد المسيحي يقومان بوظيفتهما . ومما يعزز رأيه انه تم الكشف في هذا القطاع نفسه عن عدد من الاثار : ففي شارع ليستا رقم ٩ عثر في نهاية القرن الماضي على حوض للمياه رائع كان ينتصب في احدى مجالس الزاهرة ثم اعيد استخدامه في احدى قاعات القصر العبادي الذي يفترض ان يكون موقعه في ذلك الموضع . كما عثر بعد ذلك في النواحي القريبة على لوحة تذكارية مثبتة باحد الجدران الخارجية لكنيسة سان خوان دي لا بالما محفوظة اليوم بالمتحف الاهلي للاثار في اشبيلية نقشت فيها بخط كوفي رائع كتابة تشير الى انشاء مسجد بأمر السيدة زوج المعتمد بن عباد . وكان يقع بالقرب من هذه الكنيسة ، في الشارع المعروف اليوم باسم ابو ستادوريس ، حمام كبير مزود بعدة قاعات فسيحة كان مايزال يقوم بوظيفته حتى القرن السادس عشر . ويرى الاستاذ لوبيو ان العثور على هذه الاثار في منطقة محددة تحديدا دقيقا مع نقش يتضمن اسم احد افراد اسرة المعتمد ، يحملنا على الظن بأن هذه الاثار لها علاقة وثيقة بقصر عبادي كبير (انظر :

غير ان الادلة التي يستند عليها الصديق العالم الاثري دون خوسي جيريرو لوبيو ليست من القوة بحيث يمكن الاعتماد عليها لتأكيد وقوع قصر عبادي بهذه المنطقة ، فالنقش الذي يشير الى بناء المسجد في هذه المنطقة لا يعني بأي حال ان لهذا المسجد - وان كان من بناء السيدة زوجة المعتمد - أي علاقة بقصر عبادي بهذه المنطقة - ومن المعروف ان مسجدا يعرف بمسجد السيدة كان قائما داخل اشبيلية زمن الموحدين (ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالملك الانصاري ، كتاب الذيل والتكملة ، تحقيق الدكتور محمد بن شريفة ، سفر ١ ، قسم ١ بيروت ص٢٨) وقد ثبت ان هذه السيدة هي أم - المعتضد عباد (أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالملك الانصاري ، نفس المصدر ، السفر ٥ قسم ٢ تحقيق الدكتور احسان عباس ص٥٣٩) وانها اكملت مسجدها المنسوب اليها في امارة ابنها المعتضد وان احد العلماء واسمه فرج بن حديدة البطليوس تولى الاقراء في هذا المسجد الى ان توفي في ١٣ المحرم سنة ٤٨٠ . فالأمر لا يتعلق اذن بموقع قصر وانما بموقع مسجد ينسب الى شخصية ما شأنه شأن مئات المساجد التي كانت تزخر بها اشبيلية في عصر بني عباد ، ولا يعقل ان يؤسس المعتمد قصرا في هذه المنطقة المكتظة بالسكان ، وكل ما في الأمر ان عمل السيدة زوج المعتمد لايعدو عملا من اعمال البر في منطقة شعبية من مناطق اشبيلية وكثيرا ما قامت نساء امراء بني امية وجارياتهم بأعمال مماثلة في قرطبة مثل مسجد شفاء ومسجد مدثر ومسجد طروب ومسجد أم سلمة ومسجد متعة ومسجد عجب ، دون أن يكون لمواقع هذه المساجد أي علاقة بقيام قصور أو منشآت أميرية . أما اكتشاف حوض المياه المجلوب من المدينة الزاهرة فلا يشكل شذوذا أو يعبر عن غرابة ، فقد كان شائعا في عصر بني عباد بل وفي عصر الموحدين اعادة استخدام مواد بنائية وتماثيل من ابنية قديمة ، بدليل ان صومعة جامع اشبيلية تضم عددا كبيرا من تيجان اعمدة قرطبية ، وكذلك يضم بهو الجص بل قاعة السفراء نفسها التي يرجع تاريخ بنائها الى عهد الملك القشتالي دون بدرو الأول والقاعة التي تعلوها في قصر اشبيلية عددا منها ، فالمعروف ان ابن باشة والوزير ابن السقاء استغلا اطلال الزهراء استغلالا فاحشا ومنظما ، فاستأصلاها بالهدم والتخريب لبيع انقاضها من رخام وحجر وقراميد ومرمر وبلور وخشب ورصاص القنوات ونحاس الابواب (ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ١ مجلد ٢ ص٣٨٢) وبدأ الهدم الفعلي لقصور الزهراء والزاهرة في ايام ابي الوليد محمد بن جهور ، « وكان رسل الاملاك (يقصد رسل ملوك الطوائف) تأتيه لشراء تلك الآلات بأغلى الاثمان » (ابن بسام ، الذخيرة قسم ١ مجلد ٢ ص١١١) وقد زار ابو يوسف يعقوب المنصور اطلال الزهراء في سنة ٥٨٦ للتأمل في اثار العهود الاموية البائدة ، وامر بنزع تمثال الزهراء ، فازيل واقتلع من اثارها ما بقي من اعمدة اعيد استخدامها في مئذنة جامع اشبيلية بل نقل بعضها الى غرناطة ومراكش .
وهكذا لاينهض الحوض الاموي في هذه المنطقة دليلا على وجود قصر عبادي كبير فيها ، كما ان وجود حمام كبير في المنطقة لا يعني وجود قصر ، فما اكثر الحمامات التي اقيمت في اشبيلية في العصر الاسلامي ، وقد اكتشفت حماما يرجع تاريخه الى عصر المرابطين داخل حانوت لشراب الفقاع والنبيذ يسمى « بار الخيرالدا » وسجلت عنه دراسة علمية

تابع ←

(٩١) ابن صاحب الصلاة ، كتاب المن بالامامة ، ص٢٣٥ ، ٤٦٤ .

قصر آخر غير قصر الامارة ، لأنه لم يرد له ذكر في جملة قصور بني عباد الواردة في شعر المعتمد نفسه وهو في منفاه قد برح به الشوق وأمضه الألم :

بكى المبارك في اثر ابن عباد	بكى على اثر غزلان وآساد
بكت ثرياه لا غُمَّت كواكبها	بمثل نواء الثريا الرائح الغادي
بكى الوحيد ، بكى الزاهي بقبته	والنهر والتاج كلٌّ ذله له[٩٢]

كذلك لا نجد له ذكرا في شعر ابن زيدون الذي ضمنه أسماء القصور العبادية ومنها قصر المبارك الذي عرف بالقصر ، ردده عدة مرات في قوله :

وعدنا الى القصر الذي هو كعبة	يغاديه منا ناظر أو مطرف[٩٣]

وفي قوله :

ورحت الى القصر الذي غضّ طرفه	بعيد التسامي أن غدا غيره القصر

وفي قوله يصف القصر المبارك الذي يتوسطه قصر الثريا ، فيشبهه بوجنة يتوسطها خال ، ويقول :

أما الثريا فالثريا نسبة	وافادة وانافة وجمالا
قد شاقها الاغباب حتى انها	لو تستطيع سرت اليك خيالا
رفِّه ورودكها لتغنم راحة	وأطل مزاركها لتنعم بالا
وتمثل القصر المبارك وجْنةً	قد وسطت فيها الثريا خالا
وأدر هناك من المدام أتمها	أرجاً ذكا وأشفها جريالاً
قصر يقر العين منه مصنع	بهج الجوانب لو مشى لاختالا
لازلت تفترش السرور حدائقا	فيه وتلتحف النعيم ظلالا[٩٤]

← تابع ما قبله

صدرت في مجلة archivo Hispalensee بعنوان **al sayyid salem Restos de un bano musulman en sevilla, en Archivo Hispalenxe, ano 1956 No, 80 sevilla (pp. 173- 177).** كما اكتشفت اخيرا حماما اسلاميا داخل مطعم في نفس الشارع المتعامد على صومعة جامع اشبيلية يعرف بالميسون **el Meson** بقيت منه بعض قبوات وعقود .

ومع ذلك فانني مقتنع تماما بان وجود هذه الآثار جميعا في منطقة واحدة وانما يشير الى اهمية المنطقة عمرانيا ، ولكن الاهمية العمرانية يمكن ان تعلل على اساس عمراني بحت ، باعتبار انها تمثل القلب من اشبيلية الاسلامية بعد ان تناهت في الاتساع زمن المرابطين والموحدين ، وليس ضروريا على الاطلاق ان يكون لهذه الاهمية ثمة علاقة بوجود قصر للمعتمد ، فيكفي ان تشيد زوجة مسجدا حتى يجتلب هذا المسجد افواجا من السكان ويكون هذا المسجد مقدمة لعديد من الابنية والدور .

(٩٢) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، طبعة مصر ١٣٢٠ هـ ص٢٤ ـ المقري ج٦ ص١٠ ومن المعروف ان المبارك والثريا والوحيد والزاهي اسماء قصور بني عباد ، اما النهر فالمقصود به نهر الوادي الكبير الذي تطل عليه هذه القصور ، واما التاج فيقصد به مرتفعات الشرف المطلة على النهر ، وقد جرت العادة في العصر الاسلامي ان يطلق عليه اسم التاج ، فيقال تاج الشرف (ابن عذاري ، ج٤ ص١٥٣ وقد يكون التاج اسما (لقبه المعرس) وهو الارجح فقد ورد ذكره في شعر لابن زيدون .

(٩٣) ديوان ابن زيدون ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة ١٩٥٦ ص١١٥ .

(٩٤) نفس المرجع ، ص١٥٨ .

كذلك لم يرد ذكر القصر المكرم في أشعار المعتمد بن عباد التي نظمها في منفاه وسجل فيها حنينه المتواصل الى قصره الزاهر بمنطقة الشرف منبتة الزيتون ، وقصوره الأخرى بأشبيلية الأثيرة لديه ، والتي يفصلها الوادي الكبير عن القصر الزاهر ، يبثها لوعته وأساه ، ويودعها أسمى عواطفه وأرق مشاعره من شوق وحنين وألم دفين ، يقول المعتمد :

فيا ليت شعري هل أبيتن ليلة ... أمامي وخلفي روضة وغدير
بمنبتة الزيتون مورثة العلا ... يغني حمام أو تدن طيور
بزاهرها السامي الذري جاده الحيا ... تشير الثريا نحونا ونشير
ويلحظنا الزاهي وسعد سعوده ... غيورين والصب المحب غيور(٩٥)

وكانت تتقدم هذا القصر المكرم أو دار الامارة العبادية ساحة أو رحبة كانت تعرف في عصر الموحدين بالرملة(٩٦) لعلها تطل على الوادي الكبير خارج باب شريش أو بالقرب من باب الفرج وهو المنفذ الذي تسلل منه المرابطون عند هجومهم على أشبيلية من جهة الوادي ، ومن هناك انتشر المهاجمون داخل المدينة ودخلوا رحبة القصر القريبة من النهر(٩٧).

ثانيا ـ قصور المعتمد بن عباد الملاصقة لقصر الامارة العبادي

وردت في المصادر العربية أسماء قصور أنشأها المعتمد بن عباد وتغنى بها الشعراء أهمها مجموعة القصر el alcazar وتضم قصر المبارك وقصر الثريا والقصر الزاهي والقصر الوحيد ونضيف اليها قصر الزاهر وبعض قصور ريفية أخرى .

قصر المبارك

أما قصر المبارك الذي ذاعت شهرته بين قصور بني عباد جميعا لعظمته وبهائه وجمال زخرفته فقد أقامه المعتمد لصق قصر الامارة والعبادي ، والظاهر أنه أراد بهذا القصر محاكاة خلفاء بني أمية العظام بقرطبة ، الذين أسسوا بقصر الخلافة القرطبي قصورا ومجالس ، نذكر منها الكامل والزاهر والمنيف والمجدد والحائر والمعشوق والمبارك والرشيق والسرور والتاج والبديع : أما الزاهر والمبارك فقد قلدا في أشبيلية وأما السرور ففي سرقسطه وأما البديع ففي بطليوس ولعل المعتمد بن عباد أراد أن يتظاهر به خلفاء بني أمية من سلطان وعظمة عن طريق البناء ، ولهذا قلد بني أمية حتى في أسماء قصورهم ونافسهم في قدرته على البنيان . ويذكر الفتح بن خاقان « أن قرطبة كانت منتهى أمله ، وكان روم أمرها أشهى عمله ، وما زال يخطبها بمداخلة أهلها ومواصلة واليها اذ لم يكن في منازلها قائد ، ولم يكن لها إلا حيل ومكائد ، لاستمساكهم بدعوة خلفائها وأنفتهم من طموس رسم الخلافة وعفائها » (٩٨) ، فلما استولى عليها قال :

من للملوك بشأن الأصيد البطل ... هيهات جاءتكم مهدية الدول
خطبت قرطبة الحسناء اذ منعت ... من جاء يخطبها بالبيض والاسل
وكم غدت عاطلا حتى عرضت لها ... فأصبحت في سرى الحلى والحلل
عرس الملوك لنا في قصرها عرس ... كل الملوك به في مأتم الوجل

(٩٥) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٢٥ ـ نفح الطيب ، ج٦ ص١١ .
(٩٦) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ص١٨٥ .
(٩٧) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٢٢ .
(٩٨) نفس المصدر ، ص١٠

ويكفي دليلا على منافسة اشبيلية لقرطبة قول الحصري المكفوف أبي الحسن علي بن عبد الغني الشاعر يمدح المعتمد :

أبني عباد ما حسنت ... الا بكم الدنيا فقد
دانت بغداد لقرطبة ... وخلائفها للمعتمد
سمعوا برشاد فتى لخم ... فنفوا هارون عن الرشد
يا فرع المنذر والنعما ... ن بلغت النجم فطل وزد
طفئت أنوار أمية في ... قصر الخلفاء فقلت قد
نافست بقصرهم أرما ... فكأن أمية لم تشد [99]

وكان القصر المبارك من القصور التي ابتناها المعتمد للراحة واللهو وتبادل الأنس مع أصحابه ويروي ابن بسام أن المعتمد على الله كان قد أمر بصناعة غزالين من ذهب « فصنعا معا من سبعمائة مثقال خالصة » فأهدى أحدهما الى الرشيد ابنه ، والآخر الى السيدة العروس بنت ابن مجاهد ثم قال في ذلك بيتا من الشعر هو :

بعثنا بالغزال الى الغزال ... وبالشمس المنيرة للهلال

فلما أصبح المعتمد « على حال راحته في القصر المبارك ، ودخل اليه الرشيد ابنه ، فتبادل الأنس معه ، ثم أمر باحضار من جرت عادته بمشاهدة المجلس الكريم من الأصحاب ، فحضروا » . فطلب منهم أن يذيلوا على بيته [100] .

وقد وصف الأديب أبو محمد عبد الجليل بن وهبون المرسي القصر المبارك فقال :

فيا أيها القصر المبارك لا تزل ... وأنت جديد الحلتين قشيب
ويا أيها الملك المؤيد دم به ... ليترع كوب أو يشار عكوب
اسم فيه سرح اللحظ من طرف باسل ... قراد الوغى في ناظريه عشيب
ستظاره أم النجوم تحله ... لها كوكب لاحان منه غروب
محيط بما أحببت من كل صورة ... تروقك حتى شكلهن قريب
ومن حبنك دون السموك كأنها ... أفاريد روض الحزن وهو هضيب
الى طرر تحكي أصائل ملكه ... تكاد بأنداء النضار تصوب
ومن مرمر أحذاه رونقه المها ... فأخطأ فيه اللحظ وهو مصيب
وبحر عليه للرياحين فيئة ... كيمناك مخضر البرود لحوب
لئن كان مكظوما كغيظك انه ... كعرضك مصقول الأديم خشيب
أرى حور الأحداق أو رونق الطلى ... طلاه ففيه للعقول خلوب [101]

(٩٩) ابن بسام الذخيرة قسم ٤ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص٢٦٢ .
(١٠٠) نفس المصدر قسم ٢ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص٥٢١ .
(١٠١) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٢ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص٥١٨ .

وواضح من هذا الوصف أن جدران القصر المبارك وأسقفه كانت تزدان بزخارف رائعة تحير اللحظ وتروق العين بطررها ، وكانت لهذا القصر رحبة أو بهو تتوسطه بحيرة تحف بها الرياحين تنعكس ظلالها على صفحة البحيرة .

ويصف ابن حمديس الصقلي هذا القصر فقال :

ويـا حـبـذا داريـد الله مـسـحـت	عليهـا بتجـديـد البقـاء فـما تـبـلى
مـقـدسـة لـو أن مـوسـى كـليـمـه	مشى قـدمـا في أرضهـا خلع النعـلا
اذا فـتـحـت أبـوابهـا خـلـت أنها	تـقـول بتـرحيب لـداخلهـا أهـلا
وقـد نقلت صنـاعهـا من صفـاتـه	اليهـا أفـانينـا فـأحسنت النقـلا
فمن صـدره رحبـا ومن نـوره سنـا	ومن صيتـه فـرعـا ومن حلمـه أصـلا
نـسـيـت بـه ايـوان كسـرى لأنـه	أراني مـثـلا مـا رأيـت لـه مـثـلا
كـأن سـليـمـان بـن داود لم تـبـح	أوامـره لـلجـن في شـيـده مـهـلا
كـأن عـيـون الـسـحـر نـافـذة لـه	عليهـن فصـلا من بـدائعـه فصـلا
فكـان مكـان القـول يبعث وصفـه	رقيقـا وأذن الـدهـر تسمعـه جـذلى
تـرى الشمس فيـه ليقـة تستمـدهـا	أكف أقـامت من تصـاويـرهـا شكـلا
تحـوز لـه الامـواه بـركـة جـدول	تخـال الصبـا منـه مشـطبـة نصـلا
اذا اتخـذتهـا الـشمس مـرآة وجـههـا	أجـالت عليهـا من مـداوسهـا صقـلا
وقـد تـوج الـبـهـو الـبـهـي بقبـة	فقـل في عـروس في جـلابيبهـا تجـلى
تجمعـت الاضـداد فيـهـا مصـانعـا	ولم أر خـلقـا قبلهـا جمـع الشمـلا
وأغـرب مـا أبصـرت بعـد مليكهـا	بهـا متـرع يعـدى الشجـاعـة والبـذلا
ولمـا عشينـا مـن تـوقـد نـورهـا	تخـذنـا سنـاه في نـواظـرنـا كحـلا (١٠٢)

ويصف الشاعر في هذه الابيات القاعة الرئيسية للقصر المبارك وزخارفها المذهبة والجدول الذي يخترقها ليصب في بركة صقلية المياه كالمرآة تتوسط البهو المسقوف الذي تعلوه قبة جمعت من الزخارف البهية كل غريبة وتألقت تتسلل من منافذ القبة فتغمر البهو بسنا نورها . وكان باطن القبة مكسوا بزخارف نجمية تمثل نجوما وكواكب (١٠٣) .

وقد أطنب الشعراء في وصف مجالس القصر المبارك ، ففي شعر ابن اللبانة الذي سبق أن أوردناه ما يشير الى أن قصر الثريا كان يتوسط القصر المبارك توسط الخال في الوجه وأعتقد أن الثريا هي البهو المقبب الذي تتوسطه البركة المشار اليها . وكان من بين ملحقات القصر المبارك غرفة ذكر المراكشي أن المعتمد سجن فيها شاعره ابن عمار ، ثم قتله فيها في سنة ٤٧٩ هـ (١٠٤) ويؤكد ابن الأبار ذلك فيذكر أن المعتمد سجن ابن عمار في بيت خامل من بيوت القصر (١٠٥) أياما

---

(١٠٢) نفس المصدر ، القسم الرابع ، المجلد الأول ، (تحقيق د . احسان عباس) ص٣٣٤ ، ٣٣٥

(١٠٣) يتمثل ذلك في قول ابن اللبانة :

بكـت ثريـاه لأغـمـت كـواكـبـهـا   بمـثـل نـوء الـثـريـا الـرائـح الـغـادي

(١٠٤) المراكشي ، المعجب ص١٢٥ ,١٢٧ .

(١٠٥) يشير ابن بسام الى ان هذا الوضع الذي سجن فيه ابن عمار داخل القصر كان على مقربة منه (ابن بسام مجلد ١ قسم ٢ ص٤٢٩) بحيث اتاه في سجنه وقتله فيه ، ونستدل من عبارة اوردها ابن الابار ان الغرفة كانت تطل على فصيل القصر .

ثم قتله بيده ، واستدعى صاحب المدينة ذا الوزارتين أبا محمد عبد الله بن سلام من داره ، وكان ابن سلام هذا مشغولا باعداد مجلس من أفخم مجالس دوره لينزل فيه ابن عمار بعد أن أشيع أن المعتمد قد صفح عنه ، ووعد باطلاق سراحه . فمضى ابن سلام الى القصر وهو لا يشك في أنه سيصحب معه ابن عمار ، فما كاد يصل الى فصيل القصر حتى فوجيء برؤية ابن عمار وهو « متشحط في دمائه ، ممرغ في ثيابه » طريح في قيده ، فسحبوه على وجهه الى أساس جدار قريب من سواقي قصر المبارك ، فطرح في حوض كان قد حفر للجيار ثم ردموا عليه(١٠٦) . وذكر ابن بسام أن جثته أخرجت من الموضع الذي قتل فيه ووورى في قيوده خارج باب القصر المبارك ، وهو الباب المعروف في اشبيلية بباب النخيل(١٠٧) ، كما ذكر أن حفرا وقع بموضع رمسه من هذا المكان بعد أكثر من عشرين سنة (في بداية عصر المرابطين) مضت من مقتله ، وذلك لبنيان عرض فيه ، فأخرجت جمجمته وعظام ساقيه مكبلة بالاغلال(١٠٨) .

أما القصر الوحيد الذي قرأناه في شعر ابن اللبانة ، فلعله كان مجلسا من مجالس القصر المبارك أو أنه كان جناحا من أجنحة القصر منفردا في جانب منه من جهة الوادي أما الروضة فكانت تشغل ركنا من بساتين القصر المبارك أو قصر الامارة ، وفيها دفن المعتمد أباه المعتضد في نفس التربة التي دفن فيها القاضي أبو القاسم محمد بن اسماعيل(١٠٩) وعلى نسق هذه الروضة اتخذ الموحدون لأنفسهم روضة خارج باب جهور خصصت للسادة الامراء عرفت بروضة الامراء(١١٠) أو مقابر السادة(١١١)

القصر الزاهي

وورد ذكر هذا القصر في أبيات نظمها المعتمد بعد أن نفاه المرابطون في العدوة حيث أقام بعض الوقت « تنبذه منابره وأعواده ، ولا يدنو منه زواره ولا عواده ، بقي آسفا تتصعد زفراته وتطرد اطراد المذانب عبراته . . تذكر منازله فشاقته ، وتصور بهجتها فراقته » فقال :

بكى المبارك في اثر ابن عباد	بكى على اثر غزلان وآساد
بكت ثرياه لاغمت كواكبها	بمثل نوء الثريا الرائح الغادي
بكى الوحيد بكى الزاهي بقبته	والنهر والتاج كل ذله باد(١١٢)

كذلك ورد في القصيدة التي يندب فيها المعتمد وهو في منفاه اللحظات السعيدة التي كان يقضيها في القصر الزاهر الذي كان قد شيده بتاج الشرف ، وكان « من أجمل المواضع لديه وابهاها وأحبها اليه وأشهاها ، لاطلاله على النهر ،

(١٠٦) ابن الابار الحلة السيراء ، ص١٦٠ .
(١٠٧) ابن بسام المصدر السابق قسم٢ ، مجلد١ ، ص٤٢٩ ، ٤٣٠ .
(١٠٨) نفس المصدر ، ص٤٣٠ ونستدل من ذلك على ان ابنية جديدة استحدثت في زمن المرابطين قريبا من القصر المبارك .
(١٠٩) ابن الابار ، الحلة السيراء ص٥٣ .
(١١٠) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ، ص٢٩٨ .
(١١١) الذيل والتكملة ، السفر الأول قسم اول ، ص٢٢٢ .
(١١٢) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، مصر ١٣٢٠هـ ص٢٤ .

واشرافه على القصر ، وجماله في العيون واشتماله بالزهر والزيتون » وكان الزاهر يعلو بين أشجار الزيتون في تاج الشرف ويطل عليه من الجانب الآخر لاشبيلية القصر الزاهي وقبته المعروفة بسعد السعود فيقول المعتمد :

فيـاليـت شعـري هـل أبيتـن ليـلة	أمـامـي وخلفـي روضـة وغـديـر
بمنبتـة الـزيتـون مـورثـة العـلا	يغنى حمـام أو تـدن طـيـور
بـزاهـرهـا السـامي الـذي جـاده الحيـا	تـشـير الـثـريـا نـحـونـا ونـشـير
ويلحـظنـا الـزاهي وسـعـد سعـوده	غيـورين والصب المحب غيـور (١١٣)

وواضح من هذه الأبيات أن القصر الزاهي كان يرتفع بقبته المسماة « سعد السعود » فوق سماء مجموعة قصور بني عباد المطلة على الوادي الكبير ، وذكر المقري نقلا عن الوزير أبي بكر بن اللبانة الداني ، في كتابه « سقيط الدرر ، ولقيط الزهر » أن المعتمد بن عباد صنع قسيما في القبة المذكورة وهو :

سعد السعود يتيه فوق الزاهي

ثم استجاز الحاضرين ، فعجزوا ، فصنع ولده عبد الله الرشيد الشطر الثاني :

وكلاهما في حسنه متناهي

ثم أكمل قائلا :

ومـن اغتـدى سكـنـا لمـثـل محـمـد	قـد جـل في العـليـا عـن الاشبـاه
لا زال يـبـلـغ فـيـهـما مـا شـاءه	ودهت عـداه من الخطوب دواهي (١١٤)

ويعتقد الاستاذ بيريس أن المعتمد كان يسكن هو وحريمه وجميع جهازه الاداري في القصر المبارك داخل نطاق السور وأن الزاهي كان يشغل احدى نقاط السور من الداخل[١١٥] ولكنه في موضع آخر يفترض أنه ربما كان يقوم في نفس الموضع الذي يشغله الآن برج الذهب[١١٦] .

وقد أيده الاستاذ جيريرو لوبيو فيما ذهب اليه[١١٧] ولا أستبعد من جانبي هذا الافتراض سيما ونحن نعلم أن الزاهي كان يطل على الوادي الكبير ، وانه لم يكن بعيدا من جهة أخرى عن القصر المبارك ، وانه كان يطل بقبته سعد السعود على القصر الزاهر الواقع تجاهه على الضفة الاخرى من الوادي . وعلى هذا الاساس فإن موقعه على النهر مباشرة يبعده الى حد ما عن سور المدينة ، ومن المعروف أن المعتمد يوم اقتحم المرابطون باب الفرج ، خرج لهم من القصر

---

(١١٣) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٢٥ . وقد اخطأ الاستاذ هنري بيريس Henri- peres, la poesieandalouse en arabe classique au siecle paris 1937 p. 139 في ترجمة بعض الابيات السابقة فذكر ان الزاهر كان مزودا بابراج مرتفعة والحقيقة ان الشاعر لا يذكر ابراجا قط وانما يشير الى عظم ارتفاع القصر . ويلتبس عليه الأمر فينسب نزهات المعتمد للمتعة الى الزاهي بدلا من الزاهر ، مع ان ابن خاقان يحدد الاسم بوضوح كما انه يشير الى موقعه على النهر بحيث يشرف على القصر ويكتنفه شجر الزيتون ويلتف به .

(١١٤) ابن الابار الحلة السيراء ، ج٢ ص٦٩ - المقري ، ج٥ ص١٤٦ .

115) peres, la poesie andalause p. 137.

116) I bid. p 136. Note.3

117) Jose Guerrero lovillo, op. cit,p 95.

المبارك حاسرا من مفاضته ، فلحق أوائلهم عند الباب وقد انتشروا في جنباته ، وردهم عن الباب على أعقابهم ، ثم رمم ما تثلم من الباب ونستنتج من بروزه اليهم بهذه السرعة وقد انتشروا في رحبة القصر وليس عليه الا غلالة رقيقة ترف على جسده « وقد ضاق بهم فضاؤ ها ، وتضعضعت من رحبتهم أعضاؤ ها »[١١٨] واندفاعه عليهم بهذا العنف الى حد أنه تمكن من ردهم الى الوادي ، نستنتج من ذلك أن القصر الذي كان يقيم فيه المعتمد آنذاك كان قريبا من الباب المذكور (باب الفرج) ، وأن الموضع الذي خرج منه المعتمد يقع بين باب الفرج الذي اقتحمه المرابطون وتسللوا منه الى رحبة القصر ، وبين باب الصباغين والذي وجد ابنه مالكا مقتولا بجواره[١١٩] وهو نفس الموقع الذي سمي فيما بعد بباب الكحل ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول بشيء من الاطمئنان ان المعتمد يوم أسره المرابطون كان في قصره المبارك القريب من مسرح الاحداث وأنه لم يكن لا في القصر الزاهي المطل على الوادي الكبير ولا في قصر الزاهر القائم بالشرف ، وكلاهما يبعد كثيرا عن بابي اشبيلية المذكورين آنفا .

ويصف عبد الجليل بن وهبون المرسي القصر الزاهي المطل على الوادي الكبير كما يصف بهوه المقيب بقبوة خشبية مزينة بالزخارف البديعة قوامها العناصر النباتية والتوريق فيقول :

وللزاهي الكمال سناً وحسناً	كما وسع الجلالة والكمالا
يحاطُ بشكله عرضا وطولا	ولكن لا يحاط به جمالا
تواصلت المحاسن فيه شتى	فوفد اللحظ ينتقل انتقالا
وقور مثل ركن الطود ثبت	ومختال من الحسن اختيالا
تدافع من جوانبه ائتلافا	فكاد المستبين يقول مالا
فلو أدنوا حرام السحر منه	لأضحى يعبد السحرالحلالا
سماء ترتمي بعباب بحر	كأن بها أكاما أو تلالا
فقد كان اللبيب يهال منه	ويحسب أن بحر الجو سالا
فما أبقى شهابا لم يصوب	ولا شمسا تنير ولا هلالا
وللبهو البهي سماء نور	تمثل شكلها حلقا دخالا
مزخرفة كأن الوشي ألقى	عليها من طرائقه خيالا
وما خلت الهواء يكون روضا	ولا سقفا يكون كذاك آلا
بل حققت أن النار كانت	له ظئرا وعنصره زلالا
فلم أعدل بجامده مذابا	ولم أنكر لندوته اشتعالا
وكل مصور حي جماد	تبين فيه زهرا أو دلالا
له عمل وليس له حراك	وافهام وما أدى مقالا[١٢٠]

(١١٨) الفتح بن خاقان ، المصدر السابق ص٢٢ .
(١١٩) المقري ، نفح الطيب ، ج٥ ص٣٧٩ .
(١٢٠) ابن بسام ، المجلد الأول ، القسم الثاني (تحقيق د . احسان عباس) ص٥٠٨ ، ٥٠٩ .

ويصف ابن وهبون تمثال فيل من خالص اللجين كان ينتصب في جانب من البركة ، يمج الماء من فيه فيقول :

ويفرغ فيه مثل النصل بدع — من الافيال لا يشكو ملالا
رعى رطب اللجين فجاء صلدا — وقاحا قلما يخشى هزالا(١٢١)

وكان المعتمد يعقد جلساته في كثير من الاحيان على حافة البركة في الأمسيات ، ويأمر بإيقاد الشموع ، ويمتع ناظريه برؤية المياه تنساب من الفيل الى البركة ، وضوء الشموع الباهت يمتد شاحبا شحيحا ، وأنين سواقي القصر والدولاب تختلط بعزف الاوتار وألحان المطربين . وقد جلس المعتمد يوما على البحيرة والماء يسيل من فم ذلك الفيل ، وقد أوقدت شمعتان من جانبيه ، وكان معه الوزير الفقيه الشاعر أبو بكر محمد بن اسحاق اللخمي المعروف بابن الملح فقال في ذلك عدة مقطوعات منها :

ومشعلتين من الأضواء قد قرنا — بالماء والماء بالدولاب منزوف
لاحا لعيني كالنجمين بينهما — خط المجرة ممدود ومعطوف

وقال فيه أيضا :

كأن سراجي شربهم في التظاهما — وأنبوب ماء الحوض في سيلانه
كريم تولى - كبره من كليهما — لئيمان في انفاقه يعذلانه(١٢٢)

ثالثا ـ قصور بني عباد الأخرى

١ ـ القصر الزاهر

نستدل من الأبيات التي ذكرناها من قبل من نظم المعتمد على أن هذا القصر الزاهر كان يقوم في موضع من تاج الشرف يقع قريبا من الضفة اليمنى من الوادي الكبير ، وكان يعرف بحصن الزاهر أو الحصن الزاهر ، كما عرفت المنطقة التي يشرف عليها بمنبتة الزيتون ، وكان هذا القصر أحب قصوره اليه وآثرها الى نفسه ، فكان يقصدها كلما أراد لنفسه المرح واللهو والشراب بين أصحابه وندمائه ، وكان « له من الطرب والعيش المزري بحلاوة الضرب ، ما لم يكن بحلب لبني حمدان ، ولا لسيف بن ذي يزن في رأس غمدان ، وكان كثيرا ما يدير به راحة ، ويجعل فيه انشراحه »(١٢٣) .

ويذكر المعري نقلا عن الحجاري في المسهب ، أن يوسف بن تاشفين أهدى الى المعتمد جارية مغنية نشأت بالعدوة وأهل العدوة كانوا يكرهون أهل الاندلس ، وجاء بها الى اشبيلية وقد كثر الارجاف بنوايا يوسف بن تاشفين في اسقاط عروش الطوائف فاشتغل خاطر المعتمد بن عباد بالتفكير في ذلك ، فخرج بها يوما الى قصر الزاهر وقعد على الراح ، فغنت الابيات الآتية بعد أن انتشى لتؤلمه وتستثيره :

حملوا قلوب الاسد بين ضلوعهم — ولووا عمائمهم على الاقمار
وتقلدوا يوم الوغى هندية — أمضى اذا انتضيت من الاقدار
ان خوفوك لقيت كل كريهة — أو أمنوك حللت دار قرار

(١٢١) نفس المصدر ، ص٥٠٩ ، ٤٧٢
(١٢٢) ابن بسام مجلد ١ قسم ٢ ، ص٤٧٢ ، ٤٧٣
(١٢٣) ابن خاقان ، قلائد العقيان ص٢٤ .

فوقع في قلبه أنها عرضت بساداتها ، فلم يملك غضبه ورمى بها في النهر فهلكت[١٢٤] ولا نعرف على وجه التحديد تاريخ شروع المعتمد بن عباد في بناء قصر الزاهر ، فلم تزودنا المصادر العربية بنصوص تاريخية حول تاريخ الانشاء ، وكل ما وصل الينا لا يعدو أبيات شعر قيلت في هذا القصر فيها اشارات عابرة الى اسمه في جملة ما ابتناه المعتمد من قصور . ولكننا نستنتج من دراساتنا عن طبوغرافية اشبيلية في العصر الاسلامي بعض حقائق قد تسلط الضوء على كثير من مواطن الغموض في مشكلة تاريخ هذا القصر ، وأود بهذه المناسبة أن أشير الى أن موقع هذا القصر يتفق الى حد كبير مع آثار حصن يرجع تاريخه الى عصر الموحدين ، تقوم أطلاله حاليا في قرية تعرف باسم سان خوان دي « حصن الفرج » San Juan de Awnalfaracheتقع في شرق أشبيلية على الضفة اليمنى من الوادي الكبير ، ومن الطبيعي أن أربط بين اسم هذه القرية وما تبقى فيها من آثار حصن الفرج وبين باب كان ينفتح في سور اشبيلية الجنوبي الشرقي في اتجاه هذه القرية كان يطلق عليه اسم باب الفرج ، أشرت فيما سبق الى أن عساكر المرابطين تسللت خلاله الى القصر المبارك . وأعتقد أن موضع قصر الزاهر هو نفس الموضع الذي تبقت فيه آثار حصن الفرج المذكور ، وأعتقد أيضا أن هذا الموضع نفسه كان يشغله حصن قديم من عصر الامارة الاموية كان يعرف بحصن الفرج شأنه شأن كثير من الحصون التي كانت تقام في عديد من قرى اقليم الشرف[١٢٥] ولا تعدو أبراجا[١٢٦] تحرس هذه القرى وتتولى الدفاع عنها في أوقات الفتن ، وبنفس الاسم سمي أحد أبواب اشبيلية المطل على الوادي الكبير تجاهه . فلما تولى المعتضد بالله امارة اشبيلية وراقه هذا الموضع ، لم يتردد في قصده ، فجدد بنيانه واتخذه أحد قصوره الريفية التي يقصدها للهو والنزهة والمتعة ، وسماه القصر الزاهر لاشتماله بالزهر والشجر والزيتون . ثم جدد المعتمد مع الله بنيانه في سنة ٤٧٢ هـ (١٠٧٩/١٠٨٠) .

ويعتقد الاستاذ جيريرولوبيو أن تسمية هذا الحصن بالزاهر انما جاءت تقليدا واضحا لقصر الزهراء الذي ابتناه عبد الرحمن الناصر غربي قرطبة ، أو قصر الزاهرة الذي أقامه المنصور محمد بن أبي عامر شرقيها[١٢٧] وعلى الرغم من أن هذا التفسير لا يخلو من المنطق وأنه يبدو أقرب ما يكون الى الحقيقة استنادا الى أن الزهراء وقرطبة كانتا دائما مصدر الهام للمعتمد بن عباد ، كما سبق أن أوضحناه ، بالاضافة الى بيت من الشعر يسجل هذه الحقيقة كتبه المعتمد لرفاقه نطالع فيه :

حسد القصر فيكم الزهراء ولعمري وعمركم ما أساء[١٢٨]

(١٢٤) المقري ، نفح الطيب ، ج٦ ص١٢ ، ابن عذاري ، ج٤ ص١٨٩ . يؤكد ابن عذاري انه كان في موضع حصن الفرج من قبل حصن بنظر اشبيلية يسمى بهذا الاسم ، ويضيف نقلا عن صالح بن سيد : « وفي سنة اثنتين وسبعين واربعمائة جدد المعتمد على الله حصن الفرج ».

(١٢٥) ذكر الادريسي ان الشرف يمتد « مسافة اربعين ميلا ، وهذه الاربعون ميلا كلها تمشي في ظل شجر الزيتون والتين ، اوله بمدينة اشبيلية واخره بمدينة لبلة ، وكله شجر الزيتون وسعته اثنا عشر ميلا واكثر ، وفيه فيما يذكر ثمانية الاف قرية عامرة آهلة بالحمامات والديار الحسنة » (الادريسي ، المصدر السابق ص١٧٨) وقد لخص الحميري هذا النص مع ذكر نفس الرقم الذي اورده الادريسي عن عدد القرى باقليم الشرف (راجع ، الحميري ص١٩ وذكر المقري نقلا عن ابن مفلح ان الناس يتعاطون السرح من جانبي نهر اشبيلية عشرة فراسخ في عمارة متصلة ، ومنارات مرتفعة وابراج مشيدة (المقري ج١ ص١٩٣)

(١٢٦) يذكر العذري اسماء بعض هذه الابراج ومنها حصن شذ فيلة**Siete filla** وحصن شيت طريش**Siete Torres**(الابراج السبعة) انظر العذري ، المصدر السابق ص١٠٢ ، ١٠٤ وحصن شذ فيلة المذكور من بناء يحيى ومحمد ابني عبدالله بن عبدالملك بن هاشم من البربر في زمن الامير عبدالله الاموي (العذري ص١٠٦) أما حصن شيت طريش فمن بناء عبدالله بن غالب الصقلبي في نفس الفترة (العذري ص١٠٥) .

127) J. Guerrers, lovillo, op. cit. p-94

julio Gonzalez, Repartimiento de sevilla t. I p. 495. ج١/٢ص

(١٢٨) ابن خاقان ، قلائد العقيان ص١٠ .

فانني أرجح أن تسمية حصن الفرج بالحصن الزاهر أو القصر الزاهر لم تكن تقليدا لاسم الزهراء أو الزاهرة ، لأن هذين الاسمين يتعلقان بمدينتين متكاملتين في حين أن قصر الزاهر كان مجرد قصر ريفي أقيم داخل حصن . وأعتقد أن تغيير التسمية من الفرج الى الزاهر انما تم في عهد المعتمد ، لأن التسمية الجديدة شاعرية تتناسب مع رقة المعتمد الملك الشاعر وميوله وأهوائه وتتفق في نفس الوقت مع حقيقة المجال الذي أقيم فيه القصر ، فقد كانت تلفه بساتين ورياض غرست فيها أشجار الزيتون وأنواع الورود والازهار ، ولعل هذه الطبيعة الساحرة هي التي ألهمت المعتمد الاسم الجديد .

ويبدو أن هذا القصر تعرض للنهب والتدمير بعد سقوط دولة بني عباد ، ولكن أطلاله ظلت قائمة حتى منتصف القرن السادس الهجري ، وكان ما يزال يعرف بالحصن الزاهر بعد أن فقد كل خصائصه كقصر أميري . ويذكر ابن الابار أن المريدين أتباع أبي القاسم بن قسي وصاحبه أبي الوليد محمد بن عمر بن المنذر تحركوا بقيادة محمد بن المنذر من ليلة نحو أشبيلية ، فدخل حصن القصر Aznalcazar وطلياطة Tejada من أعمال شرفها ـ وقد كثف جمعه وكثر حشده ـ فانتهى الى الحصن الزاهر ودخله ، وبظاهر طريانة Triana انكشف أصحابه أمام طائفة من جيش أبي زكرياء يحيى بن علي بن غانية[١٢٩] ثم تعرض هذا الحصن من جديد للتدمير عندما اجتاحته قوات البرتغاليين في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) م[١٣٠] ويذكر ابن عذاري أن يعقوب المنصور خليفة الموحدين أمر في سنة ٥٨٩ هـ (١١٨٣ م) باختطاط منزل بخارج أشبيلية يكون برسم نزول المجاهدين ورهبة في نفوس الكافرين ، وأمر أن يكون بتاج الشرف ، ليأخذ بمخنق بحرها ، ويكون كالطالع بين سحرها ونحرها ، فقامت في أدنى مدة أشخاص الاسوار ، ومثلت مواضع الديار وكمل القصر الكبير بمجالسه المشرفة على اشبيلية وما والاها من البطاح والأنظار الى منتهى نظر الأبصار . وكان بناؤه ذلك كله من أضخم ما عمل وفوق ما أمل ، والمنصور بالحضرة (اشبيلية) يتشوف الى أنبائه ويوالي السؤال عما يتزيد من بنائه حتى برح به الشوق الى التشفي من صفاته ، والى معاينة كيفية الوضع ببياته ، فوجه عن الناظر فيه فوصل اليه وعرفه بكيفيته ، فزاد شوق المنصور له وسماه بحصن الفرج . .[١٣١] وقبل أن يرحل المنصور للجهاد في جمادي الآخرة سنة ٥٩١ هـ حيث انتصر في موقعة الارك المشهورة ركب الى حصن الفرج ، وعاين ما تم بناؤه من الحصن فأعجب به[١٣٢] . فلما تم له الانتصار على قوى المسيحية في اسبانيا في تلك الوقعة ووصل الى اشبيلية مظفرا منصورا جلس للوفود في قبة من تلك القباب مشرفة على النهر الأعظم ، وأذن فأقبل عليه الشعراء ينشدونه قصائد مدح ، أشهرهم الشاعر علي بن حزمون المرسي (١٣٣) وفي العام التالي (٥٩٢ هـ/١١٩٥ م) انتقل الى حصن الفرج بتاج الشرف وأكمل غرس البحيرة المحدثة أدنى الحصن ، وأمر بعمل نواعير على شاطىء النهر تحت الحصن ليستكمل بها جمال

(١٢٩) ابن الابار ، الحلة السيراء ، ج٢ ص٢٠٤ ، ٢٠٥

(١٣٠) **L. Torres Balbas, Aznalfarche, al-Andalus, Vol XXV. p223**

ولكن ابن عذاري يذكر ان البرتغاليين خرجوا من جهة شنترين والاشبونة ووصلوا في غاراتهم الى قرية شلوقة (Sanlucar) من الشرف ، وأغاروا على حصن القصر وغيره دون ان يذكر اسم حصن الزاهر (ص١١٨) وفي نفس السنة يذكر ابن عذاري ان العدو تغلب على حصن شنتفيلة وهو نفس حصن شنتفيلة الذي سبق الاشارة اليه (ص١١٩) .

(١٣١) ابن عذاري ، القسم ٣ ص١٨٩ .

(١٣٢) نفس المصدر ، قسم ٣ ص١٩٣

(١٣٣) المراكشي ، المعجب ص٢٩٣

الموضع (١٣٤) ثم نزل بالحصن مرة أخرى في سنة ٥٩٣ هـ أي في أعقاب غزوته الثالثة ، حيث أقام بقية فصل الصيف وتمتع برقة هواء الحصن (١٣٥) وهكذا يتبين أن حصن الفرج الذي جدد المنصور الموحدي بناءه وأضاف اليه قاعات وقبابا لم يكن سوى حصن الزاهر الذي كان قد جدد المعتمد به عباد بنيانه ـ وقد تبقت من الحصن آثار أسوار تكتنفها أبراج مربعة الشكل ضخمة سنتحدث عنها في جملة الآثار الباقية من القصور .

٢ ـ المنيات والمجالس والمتنزهات

يبقى بعد ذلك عدد من المنيات أو المجالس التي أقامها بنو عباد بين الربا والبطاح ، تحف بها الجداول وتشقها الوديان التي طرزت ضفافها بالاشجار والأدواح . وكان المعتمد بن عباد يقصد هذه المنيات بين الحين والحين ، ليقضي بين ندمائه وأصحابه ساعات ، يفترشون خضرة أرضها ، ويسرحون الابصار في جمال مناظرها ، وينعمون بالسماع والطرب في اطار طبيعي خالص ، وقد ورد ذكر أسماء هذه المجالس في المصادر العربية ، ولكننا لم نتوصل بعد الى تحديد بعض مواقع هذه المنيات من العمران الاشبيلي زمن بني عباد ، وسنكتفي هنا بذكر دار المزينة ومجلس التاج في منية المعرس ، ومتنزه وادي الطلح .

أ ـ دار المُزَيْنة :

قد نقرؤ ها دار المُزَيْنة تصغيرا لمزنة وهي السحابة البيضاء ، وقد تكون دار المُزَيَّنة أي الدار المنمقة لكثرة زخارفها وتنميقاتها ، وأيا ما كانت القراءة ، فقد كانت دارا ريفية تزدان قاعتها بالتوريق والتشجير الملون ، وكانت تلفها الاشجار وتكتنفها الازهار ، وتحيط بها الرياض النضرة التي تكسوها الورود وزهور الأس والجلنار الزاهية ، والظاهر أن المعتمد أقامها بين بساتين قصره ليقضي فيها مجالس أنسه ومرحه . وقد وصف بن خاقان مجلس هذه الدار ، فذكر أن ذخر الدولة بن المعتضد » دخل عليه في دار المزينة والزهر يحسد اشراق مجلسه ، والدرر يحكي اتساق تأنسه ، وقد رددت الطير شدوها ، وجددت طربها وشجوها والغصون قد التحفت بسنوسها ، والازهار تحيي بطيب تنفسها . . «[١٣٦] ولا أستبعد أن يكون موقع تلك الدار في الارض الفضاء الممتدة خارج باب جهور من أبواب اشبيلية ، وهي نفس المنطقة التي اختارها أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي لبناء قصوره المعروفة بالبحيرة[١٣٧] والظاهر أن بساتين هذه الدار كانت تتصل ببساتين القصر المبارك ، وقد أقيم فيها مجلس أنس كان يتردد عليه المعتمد في الليالي القمرية حيث يلتحف قصر المبارك بضياء القمر . ويصف الفتح هذا المجلس ، ويذكر دخول ذخر الدولة على المعتمد في مجلسه « في ليلة قد ثنى السرور منامها ، وامتطى الحبور غاربها وسنامها ، ووراع الانس فؤادها وستر بياض الأماني في سوادها ، وغازل نسيم الروض زوارها وعوادها ، ونور السرج قد قلص أذيالها ، ومحا من لجين الارض نبالها ، والمجلس مكتس بالمعالي ، وصوت المثاني والمثالث عالي ، والبدر قد كمل ، والتحف بضوئه القصر واشتمل وتزين بسناه وتجمل »[١٣٨] .

---

(١٣٤) ابن عذاري ، ص١٩٨

(١٣٥) نفس المصدر ، ص٢٠٤

(١٣٦) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٩ ـ المقري نفح الطيب ، ج٦ ص١٤

(١٣٧) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ص٤٦٤

(١٣٨) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٦ ـ المقري المصدر السابق ، ج٦ ص١٧

ب ـ مجلس المعرس

كان مطلا بقاعته المعروفة بالتاج على الوادي الكبير خارج باب جهور بين الرياض والبساتين وكان التاج قاعة تسمو بقبتها ، وتعلو بهامتها على مجموعة قصور بني عباد ويذكر ابن خاقان أن المعتمد قصد هذا المجلس في يوم « قد نشر من غيمه رداء ند وأسكب من قطره ماء ورد ، وأبدى من برقه لسان نار ، وأظهر من قوس قزحه حنايا آس حفت بنرجس وجلنار والروض قد نفث رياه ، وبث الشكر لسقياه ، فكتب الى الطبيب أبي محمد المصريّ (خفيف) :

أيها الصاحب الذي فارقت عيني	ونفسي منه السنا والسناء
نحن في المجلس الذي يهب الرا	حة والسمع والغنى والغناء
نتعاطى التي تسمى من اللذ	ة والرقة والهوى والهواء
فأته تُلف راحة ومحيا	قد أعدا لك الحيا والحياء

فوافاه ، وألفى مجلسه وقد أتلعت فيه الاباريق أجيادها ، وأقامت فيه خيل السرور طرادها وأعطته الاماني انطباعها وانقيادها ، وأهدت الدنيا ليومه مواسمها وأعيادها ، وخلعت عليه الشمس شعاعها ، ونشرت فيه الحدائق أيناعها ، فأدبرت الراح ، وتعوطيت الاقداح ، وخامر النفسوس بالابتهاج والارتياح ، وأظهر المعتمد من ايناسه ما استرق به نفوس جلاسه ، ثم دعا بكبير ، فشربه كما غربت الشمس في ثبير ، وعندما تناولها قام المصري ينشد أبياتا تمثلها :

اشرب هنيئا عليك التاج مرتفقا	بشاد مهرٌ ودع غمدان لليمن
فأنت أولى بتاج الملك تكسبه	من هوذة بن علي وابن ذي يزن[١٣٩]

وواضح من البيتين الاخيرين ان التاج هو اسم القبة التي تعلو مجلس المعرس ، والشادمهر هو البستان . ونستدل على اسم المعرس من الابيات الاتية التي كتبها ذو الوزارتين أبو الوليد بن زيدون ، وكان حاضر المجلس المذكور :

يا جمال الموكب الغادى اذا	سار فيه يا بهاء المجلس
شرفت بكر المعالي خطبة	بك فانعم بسرور المعرس
وارتشف معسول ثغر أشنب	تجتنيه من مجاج العس
واغتبق بالسعد في دست المنى	يصبح الصنع دهاق الأكوس[١٤٠]

وكان أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين يؤثر النزول في هذا المجلس كلما حل بأشبيلية ويصفه الفتح بقوله : « وهو موضع مستبدع كأن الحسن فيه مودع ، ما شئت من نهر ينساب انسياب الاراقم ، وروض كما دشت البرد يد راقم ، وزهر يحسد المسك رياه ، ويتمنى الصبح أن يسم به محياه »[١٤١] .

ولعله هو نفس الموضع الذي أقام أبو يعقوب يوسف الموحدي بالقرب منه قصور البحيرة خارج باب جهور[١٤٢] .

---

(١٣٩) الفتح بن خاقان ، ص٧ ـ المقري ، ج٦ ص١٨
(١٤٠) نفس المصدر ، ص٧
(١٤١) نفس المصدر ص١٧٨ ، المقري ج٢ ص١٩٣
(١٤٢) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ص٤٦٤

وكان يشق تلك الرياض الممتدة خارج باب جهور واد متفرع من الوادي الكبير كان يعرف حتى عهد قريب قبل أن يردم باسم تاجاريتي Tagarete وكانت تتخلله خارج باب جهور بحيرة ذكر ابن عذارى أنها كانت تقع خارج هذا الباب[١٤٣] استغلها أبو يعقوب يوسف في انشاء بحيرة صناعية اختطها داخل قصوره التي ابتناها فيها وراء باب جهور وعرفت بقصور البحيرة[١٤٤] ولعلها نفس البحيرة التي يسميها الفتح بن خاقان باسم البحيرة العظمى تمييزا لها عن بحيرتين صغيرتين أو بركتين صناعيتين كانتا تتوسطان بهوى الثريا والزاهي ، وكانت تحف بالبحيرة الكبرى زمن المعتمد بن عباد الاشجار ، وتنعكس عليها النجوم فتبدو على صفحة مياهها كالازهار[١٤٥] .

ج - متنزه وادي الطلح

كان المعتمد كثيرا ما ينتاب هذا الوادي مع رميكيته ، وهي اعتماد جاريته وأم أولاده وكانت لها معرفة بالغناء ، حسنة الحديث ، حلوة النادر كثيرة الفكاهة[١٤٦] ويذكر المقري أن وادي الطلح واد بشرف اشبيلية ملتف بالاشجار كثير ترنم الاطيار ، وأرضه تحف بها الأزهار[١٤٧] ويذكر ابن سعيد اسم هذا الوادي بجهة حصن القصر[١٤٨] .

ثالثا - قصور الموحدين المجاورة لقصور بني عباد

اهتم خلفاء الموحدين في الاندلس ببناء القصور ، وحظيت اشبيلية ، حاضرتهم في الاندلس بعنايتهم ، فأسسوا بالاضافة الى قصور بني عباد قصرا للامارة ملاصقا لبعض قاعات القصر المبارك والثريا ، كما أقاموا قصور البحيرة خارج باب جهور ، وقصورا أخرى للسادة الامراء خارج باب الكحل ، هذا الى اعادة بنيان حصن الفرج في الموضع الذي كان يقوم فيه الحصن الزاهر .

أ - قصور البحيرة :

في شهر صفر سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) أمر أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن أثناء مقامه في اشبيلية ببناء « قصوره المكرمة السعيدة المعروفة بالبحيرة خارج باب جهور من اشبيلية » كما أمر بأن تختط بحيرة هذه القصور في الجنة المنسوبة لابن مسلمة القرطبي ، بعد أن انتزع منه ملكيتها مقابل عوض صحيح من الجنات مثلها . وفي هذا الموضع ابتني العرفاء القصور المذكورة ودورا للامراء فاقت القصور التي ابتناها العريف محمد بن المعلم لأخيه السيد أبي حفص على وادي اشبيلية خارج باب الكحل . وقد تولى بناء قصور البحيرة ودور الامراء العريف أحمد بن باسه[١٤٩] عريف البنائين في الاندلس ، فاستكمل بناءها وجاءت من الحسن يحار فيها الوصف « أربت على مباني الخورنق والسدير ،

---

(١٤٣) ابن عذاري ، قسم ٣ ص١٩٢ وفي ذلك يقول بمناسبة وصول المنصور الموحدي الى اشبيلية في سنة ٥٩١هـ قبل توجهه لمحاربة القشتاليين وحلفائهم من دول اسبانيا المسيحية في موقعة الارك « ولما وصل المنصور الى اشبيلية نزل بظاهر بحيرة باب - جهور فخرج الملأ من اهل البلد اليه برسم السلام عليه »

(١٤٤) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ص٤٦٤ حيث يقول في معرض حديثه عن موضع قصور البحيرة المعروف عند الناس قديما بلقم فرعون « واختط بحيرته منه في الجنان - المنسوب لابن مسلمة » راجع ايضا ابن عذاري قسم ٣ ص٩٥ .

(١٤٥) الفتح بن خاقان قلائد العقيان ، ص٨

(١٤٦) المقري ، نفح الطيب ج٦ ص٨

(١٤٧) نفس المصدر ج٢ ص٢٠٨

(١٤٨) ابن سعيد المغربي ، المغرب في حلى المغرب ، تحقيق د . شوقي ضيف ج١ ص٢٩٦

(١٤٩) ينتمي احمد بن باسة الى اسرة اندلسية متخصصة في فن البناء

وطلعت بباب جهور كالبدر المنير»[١٥٠] ثم سورها بأسوار مبنية من الجيار والرمل والحصى . وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف قد عهد الى كل من القاضي أبي القاسم أحمد بن محمد الحوفي الاشبيلي (ت ٥٨٨ هـ) وأبي بكر محمد بن يحيى الحذاء إمام جامع اشبيلية (ت ٦٠٠ هـ) والموثق باختطاط ما يلزم لاقامة بساتين ملحقة بالقصور تغرس بأشجار الزيتون والاعناب والكمثرى والاجاص المسمى بالعبقر والازرة والتفاح ، فاختطا ما أمرهما به ، وكان الملتزم للحفر في غرس البحيرة المذكورة الشيخ أبو داود يلول بن جلدا سن مشرف اشبيلية وأعمالها تحت اشراف السيدين ابي العلاء ادريس الوزير وابنه يحيى[١٥١] .

ثم نظر الخليفة أبو يعقوب يوسف في مشكلة توصيل المياه الى قصوره بأشبيلية والبحيرة وعهد بذلك الى المهندس الحاج يعيش ، وكان خارج باب قرمونة أثر قديم بعد به العهد من بنيان جسر روماني قديم علت عليه الارض ، وأصبح مجرد خيط رفيع من حجارة لم يكن معروفا الهدف منه . فأخذ الحاج يعيش المهندس يتتبعه ، وحفر حوله ، فاذا به جسر قديم للمياه يرجع تاريخه الى العصر الروماني سرب قد جلب فيه الماء قديما الى اشبيلية من عمل الاوائل الملوك من الروم الماضية والقرون الخالية[١٥٢] فما زال الحاج يعيش يتتبعه بالحفر حتى أوقعه الحفر في العين القديمة المسماة عند أهل اشبيلية بعين الغبار ، فتبين بعد فحصها أنها ليست عينا كما كان الظن ، وانما كانت فتقا في الجسر الروماني فاستمر يعيش يواصل الحفر حتى اهتدى الى أصل الجسر قرب قلعة جابر[١٥٣] Alcala de guadaira فأصلحه المهندس الحاج يعيش وأجراه الى داخل اشبيلية حتى البحيرة ثم أمر الخليفة الموحدي باجرائه الى داخل اشبيلية والي قصور بني عباد لتعم الفائدة وينتفع الناس من مياهه في شربهم ومرافقهم ، كما أمر ببناء محبس للماء في حارة ميور[١٥٤] la calle Mayor وتقابلها اليوم حارة الماء el calle jondel agua

وما زالت بقية من هذا الجسر قائمة خارج باب قرمونة من اشبيلية ، وبعض عقوده في هذا القطاع من الاجر ، وبعضها الآخر . من الحجر .

٢ ـ أعمال الموحدين داخل قصور بني عباد بأشبيلية

من العسير استخلاص ما أقامه الموحدون في مجموعة الابنية التي تؤلف اليوم قصر اشبيلية فقد كان يتألف من قصور مختلفة في مركزين رئيسيين : قصر الملك بدرو الذي أقامه في سنة ١٣٦٤ على أبنية اسلامية ، والقصر المسمى بالقصر القديم .

ولا نشك في أن الموحدين هدموا جانبا من قصور ابن عباد وأقاموا مكانها قاعات جديدة تتفق زخارفها ويتناسب تخطيطها مع الاسلوب الشائع في فنون الموحدين ، ويتميز بالجمع بين البساطة التي اتسمت بها عمائرهم في المغرب

---

(١٥٠) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٦٧

(١٥١) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٦٧

(١٥٢) نفس المصدر ، ص٤٦٨

(١٥٣) تقع قلعة جابر شرقي اشبيلية على مقربة من قرمونة واليها نسب عامر بن خدوش القلعي الذي يقول :

ألا يا سقى الرحمن قلعة جابر فكم لي فيها من ليال زواهر

راجع ابن سعيد ، المغرب في حلى المغرب ، ج١ تحقيق د . شوقي ضيف ، القاهرة ١٩٥٣ ص٢٩١

(١٥٤) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٦٩

والغلو في الحشد الزخرفي والميل الى التعقيد وهما خاصتان بارزتان في فنون الاندلس في عصري الخلافة والطوائف ، وقد شاع في فن الموحدين استخدام شبكات المعينات في المسطحات المراد زخرفتها كما هو الحال في صومعة جامع اشبيلية وفي بائكة بهو الجص بقصر اشبيلية . ولم يتبق من اضافات الموحدين في قصور بني عباد سوى البائكة المذكورة ، والبهو المصلب المجاور ، هذا الى جانب بهو العدل . وسنعود الى الحديث عنها عندما نتعرض لدراسة آثار هذه القصور وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف قد أقام القصبة الداخلية والخارجية في سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) : أما الداخلية فتضم قصور بني عباد وما أضيف اليها من قصور الموحدين داخل نطاق المدينة[١٥٥] وكان المشروع يستهدف كذلك ضم بنيان المسجد الجامع بالقصبة ، وأما القصبة الخارجية فقد أقيمت خارج باب الكحل[١٥٦] وكانت تحيط بقصور السادة الامراء أخوة الخليفة وأبنائه . ويحدد ابن صاحب الصلاة امتداد أسوار القصبة الداخلية فيذكر أنها كانت تبدأ من رحبة ابن خلدون داخل اشبيلية ، وتضم جامع القصبة ودار الصناعة حتى الرجل السفلي المتصلة بباب الكحل[١٥٧] ولكن أعمال البناء في أسوار القصبة الداخلية لم تلبث أن توقفت بعد وفاة الخليفة[١٥٨] لأن أبا يوسف يعقوب المنصور ـ الخليفة الموحدي الجديد ـ أعرض عن بنيان هذا السور[١٥٩] وكان الموحدون قد هدموا أسوار قصور بني عباد واستخدموا أحجارها في بنيان أسس صومعة جامع اشبيلية وكانت من النوع العادي أو القديم المسمى بالطجون[١٦٠] وهي أحجار من نفس نوعية أحجار الركائز الباقية بجامع ابن عدبس . ومن المعروف أن هذا المسجد أقيم بناؤه من أحجار السور الروماني كالشأن في سور قصر الامارة الغبادي . ولهذا فقد أعاد ابن باسه استخدام أحجار سور القصر العبادي في بناء القسم الادنى من الصومعة بما فيه الاسس وما زالت كتلتان يحملان بعد نقشا لاتينيا . والظاهر أن ابن باسه توفي بعد شروعه في بنيان القسم الادنى من الصومعة بالحجر ، فتوقف على أثر ذلك البنيان بالأحجار واستبدل بها البنيان بالاجر وتم ذلك على يد علي الغماري ..

٣ ـ قصور السادة الموحدين :

يؤكد ابن صاحب الصلاة أن محمد بن المعلم العريف تولى الاشراف على مباني السيد أبي حفص أخي الخليفة أبي يعقوب يوسف ، التي ابتناها له على وادي اشبيلية خارج باب الكحل ، في موقع يمكن تحديده بين سور القصبة البرانية ودار الصناعة . ويعتقد الاستاذ خاليو جنثالث أن هذا الموضع هو نفس موضع القصر المسمى بسان تيلمو (١٦٨٢ - ١٧٣٣م) استنادا الى أنه كانت تقوم فيه منية في عصر الاسترداد[١٦١] .

---

(١٥٥) ابن ابي زرع ، الانيس المطرب بروض القرطاس ص١٣٨

(١٥٦) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ص٢٣٥ ومن المعتقد انها كانت تقوم في نفس موضع قصر سان تيلمو **San Telmo** وحدائق ماريا لويسا المطلة على الوادي الكبير .

(١٥٧) نفس المصدر ، ص٤٨٠ .

(١٥٨) ذكر ابن صاحب الصلاة انها بنيت حتى لصقها (المن بالامامة ، ص٢٣٥)

(١٥٩) ابن صاحب الصلاة ، نفس المصدر ص٤٨٢

(١٦٠) نفسه . ولعل الطجون تعريب من كلمة ، **(Tajon)** الاسبانية ومعناها كتلة من الحجر الجيري

Diccionario de la lengua espanola, publicado por la Real Academia Espanola, Madrid 1947.

161) Julio Gonzalez, Repartimiento de Sevilla t. I,p 493.

وهناك قصور أخرى كانت تقوم عند سقوط المدينة في أيدي القشتاليين بالقرب من الباب المسمى فيما بعد بباب الباركيتا la Barqueta فقد منح الملك الفونسو العاشر أخاه الأمير دون فادريكي Fadrique اقطاعا ضخما يقع بين دير سانتا كلارا والباب المذكور ، ويضم من بين محتوياته قصرا وبساتين ممتدة « وفي هذا الاقطاع شيد الأمير برجا أتبع في بنائه الأسلوب القوطي ، مايزال قائما حتى اليوم ويحمل اسمه(١٦٢) ولكن لم يكد يمضي سنوات على ذلك حتى صادر الفونسو العاشر ممتلكات دون فادريكي بسبب خلاف وقع بينهما ، وقدم الملك قسما من هذه الممتلكات الى منظمة قلعة رباح الدينية في ١٨ مارس ١٢٧٣ ، في حين قدم سانشو الجو قسما آخر منها هبة الى طائفة الراهبات الكلاريات الفرنشكانيات في سنة ١٢٨٩ ، وفي هذا القسم أقيم الدير القائم في الوقت الحاضر . وقد أقامت منظمة قلعة رباح في البساتين المجاورة لباب الرجل كنيسة سان بنيتو San Benito ودورا لرئيس القساوسة وكان حي سانتا لوثيا يتميز بشوارعه الضيقة ومن بينها شارع الشمس وشارع الأفران ، ومبانيه التي كان يسكنها المدجنون في القرون الثلاثة التي أعقبت وفاة ـ فرنـاندو الثـالث وفي وسط شارع الشمس كـان يقوم البيت المسمى ببيت الملك المسلم casa del reyunoro ويعتقد ثليستينو لوبث مرتينث بعد دراسة حول التفسيرات المختلفة لاسم هذا الملك أن المقصود بالملك المسلم هو ابن محفوظ صاحب لبلة والغرب(١٦٣) الذي نزل في هذا البيت أو القصر في سنة ٦٦٢هـ (١٢٦٢م)(١٦٤) . وقد يكون المقصود بالملك المسلم ملك يباشر بالفعل الحكم في اسبانيا الاسلامية ، ولعله السلطان الغالب بالله محمد بن الأحمر الذي قدم الى اشبيلية في سنة ٦٦٢هـ (١٢٦٣م) ليجدد معاهدة الصلح المعقودة بينه وبين الملك الفونسو العاشر ملك قشتالة ، وكان بصحبته صهراه الزعيمان أبو محمد وأبو اسحق ابنا أشقيلولة مع قوة غرناطية من خمسمائة فارس ، فخرج اليهم الملك الفونسو العاشر لتلقيهم ، ودعاهم لزيارته داخل المدينة ، فاستجاب ابن الأحمر ، ودخل اشبيلية مع صهريه وجماعة من فرسانه ، فنزلوا بالعبادية منها وهو زقاق ضيق من اشبيلية ، وفي الصباح الباكر أبلغ بأن القشتاليين سدوا الدروب الموصلة الى مكانه أثناء الليل بالخشب المسمرة تعويقا لسير الخيل ، فخشي على نفسه ، وشم رائحة الغدر به ، وبالزعيمين ابني اشقيلولة فأمر رجاله بكسر هذا الخشب وارتحل مع أصحابه مغادرا اشبيلية ، مغاضبا لالفونسو . ولم يقتنع باعذار الفونسو الذي أقسم أنه لم يأمر بسد الدروب الا بقصد حمايته من اللصوص(١٦٥) .

وواضح من هذه الرواية أن البيت المسمى ببيت الملك المسلم يمكن ان يقصد به القصر الذي نزله السلطان الغرناطي ، اذ أن ابن محفوظ صاحب لبلة كان قد أخرج اهل لبلة منها قبل أن يدخلها القشتاليون ، وصل مع قومه الى مراكش في خلافة المرتضى الموحدي .

واذا كان الاستاذ جيريرو لوبيو يعتقد أن زقاق العبادية هو القصر المبارك فهذا الاعتقاد فيما يبدو خاطيء لأن شارع الشمس كان يقع في أقصى الشمال الشرقي من اشبيلية قريبا من باب قرطبة أو بين هذا الباب وباب الفتح المجاور لباب

---

162) Elie Lambert, lart gothique a sevilla, ,p. 160- Santiago Montot, Nueva de Sevilla, Marid, 1951 p. 126.

(١٦٣) ابن عذاري ، القسم الثالث ص٤٣٦

(١٦٤) Celestino lopez Martinez, Mudejares y.moriscos.p. 19 وقد ايد سانتياجو مونتوتو santiago Montoto هذا الرأي في كتابة عن شوارع اشبيلية santiago Montoto, las calles de sevilla, sevilla 1950- p.426 حيث يسمى هذا الملك باسم Abenmafor أي ابن محفوظ .

(١٦٥) ابن عذاري ، البيان المغرب ، القسم الثالث ص٤٣٧

قرمونة ، واذا كان قد سمي بالعبادية ، فلعل هذه التسمية ترجع الى الدار القديمة التي كان يسكنها في اشبيلية القاضي اسماعيل بن عباد .

رابعا - الآثار الباقية من قصور بني عباد والموحدين :

١ - آثار القصر المبارك وقصر الامارة العبادي والقصر الزاهي :

بعد أن نكب المرابطون آل عباد ، وأسروا عميدهم المعتمد ونفوه الى العدوة ومنها الى أغمات ، ووقع النهب في قصره[١٦٦] هبت على اشبيلية ريح عاتية من التدمير شملت قصوره التي كان قد ابتناها للهوة ومراحه . أما القصر الزاهي فقد رجحنا أنه كان مقاما في نفس الموضع الذي يقوم عليه اليوم برج الذهب ، والمنطقة المجاورة له من جهة القصر حتى برج الفضة ، وأما القصر الزاهر فلم يتبق منه في عصر الموحدين الا آثار دارسة وجدران واهية ، فبناه المنصور الموحدي حصنا أسماه حصن الفرج ، كان يشتمل على قباب وقصور وأما القصر المعرس ومجلس التاج ، فقد ظل يحتفظ بعناصره الأولى في عصر المرابطين ، وكان يتردد عليه الأمير علي بن يوسف ، ولكنه تعرض بدوره للتدمير في موجة الاضطرابات التي واكبت نهاية العهد المرابطي في الأندلس ، ولم يبق من آثاره سوى البحيرة الكبرى الواقعة خارج باب جهور . وأما القصر المبارك وما كان يضمه من مجالس فخمة كالثريا والوحيد وقصر الإمارة ، فقد أبقى عليها المرابطون وظلت تحتفظ الى حد كبير بعناصرها الأولى طوال عهدهم وبداية عهد الموحدين .

وقد ظل القصر المبارك مقرا لضيوف دولة المرابطين والموحدين ، ونستدل ذلك على النصوص التاريخية التي زودنا بها كل من ابن صاحب الصلاة وابن عذاري ، وتشير هذه النصوص الى أنه بعد وفاة ابن مردينش وغلبة الموحدين على مرسية بادر هلال بن مردينش باظهار طاعته للخليفة الموحدي أبي يعقوب في اشبيلية ، فقدم مع آله وأصحابه ليعلن طاعته للخليفة ، فارسل الخليفة الى لقائه أخويه السيد أبا زكريا يحيى وأبا ابراهيم مع علية أبناء أشياخ الجماعة من الموحدين ، فتلقوه بالتكريم على أميال من اشبيلية ، وصحبوه اليها ، فدخل في صحبتهم الى القصبة العتيقة الى مجلس الخليفة رضي الله عنه[١٦٧] وذلك في أول رمضان سنة ٥٦٧هـ ولما تمت مبايعته للخليفة ، أنزله « في قصر[١٦٨] محمد بن عباد أمير اشبيلية الرفيع الشأن ، العظيم البنيان ، وأنزل أصحابه في الدور المتصلة به[١٦٩] وقد أعدت لهم الفرش والبسط والمطاعم والمكارم والمشارب والمآرب ، وأفهموا أنهم الأقارب والأصاحب[١٧٠] .

وفي العام التالي (في الثامن من ربيع الأول سنة ٥٦٨هـ) عاد الخليفة الموحدي من زيارته لمرسية وبصحبته جميع اولاد محمد بن مردينش وعيالاتهم وعيال أبيهم واخوتهم فأنزلهم الخليفة اضيافا في قصر ابن عباد وفي الدور المتصلة به ، واشترى لهم دورا بإشبيلية من أربابها لسكناهم[١٧١] غير أن القصر المبارك لم يلبث ان هجر بعد أن ابتنى ابو يعقوب

---

(١٦٦) المقري ، ج٦ ص٢٠ . ويذكر عبدالواحد المراكشي ان البربر بعد دخولهم اشبيلية لم يتركوا لاحد من اهلها سبدا ولا لبدا ، « وانتهبت قصور المعتمد نهبا قبيحا » (المراكشي ، المعجب ، ص١٤٢) .

(١٦٧) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٧٢ . ونستدل من النص المذكور ان الخليفة الموحدي اتخذ من قصر الامارة العبادي مقرا للحكم .

(١٦٨) المقصود به القصر المبارك بثرياه

(١٦٩) والمقصود بهذه الدور بعض الملحقات الخاصة بهذا القصر

(١٧٠) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٧٢ ، ٤٧٣ ابن عذاري ، ص ٩٦

(١٧١) نفس المصدر ، ص٥١٦

يوسف قصور البحيرة ، والظاهر ان بعض جدران القصر تصدعت وسقطت ، واتفق ذلك مع شروع العريف احمد بن باسه في بناء صومعة جامع القصبة باشبيلية وحاجته الى كمية من الأحجار الضخمة ، فاستخدم في ذلك الاحجار المقتلعة من سور قصر ابن عباد ، وهكذا أخذ السور الخارجي للقصر المبارك وقصر الامارة العبادي يتهدم ويُعاد استخدام أحجاره في ابنية الموحدين الأخرى ، أما القصر نفسه بمجالسه وقاعاته فقد ظل يحتفظ بكيانه . ويذكر المراكشي أن القصر المبارك كان ما يزال قائما في عهده(١٧٢) ويؤدي وظيفته كمقر ضيافة للوافدين على اشبيلية من ضيوف الدولة الموحدية ، ففي سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) دخل الأمير أبو عبدالله محمد بن يوسف بن نصر مدينة اشبيلية بحيلة دبرها وقتل شيخها ابا مروان الباجي غدرا ، وأقام في القصبة شهرا (أي قصر الامارة) ولكن أهل أشبيلية أخرجوه منها وجددوا بيعتهم لأبي عبدالله محمد بن هود(١٧٣) .

فلما سقطت أشبيلية في أيدي القشتالين في (٢٧ رمضان ٦٤٦هـ) ٢٢ من ديسمبر سنة ١٢٤٨م ، وأصبحت قاعدة ملوك قشتالة ، اتخذ هؤلاء قصر اشبيلية مقرا لهم ، وأصبح هذا القصر والمجموعة العبادية والموحدية مقر فرناندو الثالث والفونسو العاشر العالم وبدرو الأول القاسي ملوك قشتالة ، وشاركت اشبيلية شقيقتها طليطلة في شغل مكان الحاضرة الرئيسية لملوك قشتالة القدامى(١٧٤) ثم أقدم الفونسو العاشر العالم على احداث بعض التغييرات في قصور المسلمين فأسس قصرا على الطراز القوطي بقيت منه قاعة طويلة منخفضة تعلوها قبوات قوطية تعرف اليوم باسم حمامات ماريا دي باديا Banos, de Maria de padilla كما تبقت ثلاث قاعات كبيرة تغيرت معالمها في عهد شارلكان(١٧٥) ثم أقام الملك دون بدرو الأول الذي عرف بحبه للفنون الاسلامية وصداقته الحميمة بسلطان غرناطة ، الى الجنوب الغربي من قصر الموحدين الذي كان يشغل على وجه التقريب موضع بعض الدور المطلة على بهو البنود بالاضافة الى بهو العدل وقصر الجص وقاعة كراكول cuarto de caracal الدارسة(١٧٦) ، أقام قصرا جديدا أقرب ما يكون الى قصور بني نصر بغرناطة مستغلا في بنائه مواضع من القصور العبادية ومستعينا بعرفاء مدجنين من طليطلة واشبيلية وعرفاء مسلمين استقدمهم من مملكة بني الأحمر بغرناطة ، ومن المعروف ان القصور الاسلامية كانت تمتد حتى الموضع الذي تشغله دار التجارة مع الهند Casa de la contratacion de las Indias ويقع فيها بين مباني القصر الحالية والكاتدرائية ، وكانت تعرف في سنة ١٣٣٢م باسم القصر القديم(١٧٧) .

وبينما تولى الملك خوان الثاني ترميم القصور الاسلامية والمسيحية(١٧٨) أقام الملكان الكاثوليكيان قاعات ومصليات داخل نطاق القصر ، كما اجرى الملك شارلكان ـ اضافات جديدة وفقا لطراز عصر النهضة . كذلك أضاف

---

(١٧٢) ابن عبدالواحد المراكشي ، المعجب ص١٢٥ (يقول في معرض حديثه عن قيام المعتمد بحبس ابن عمار : وجعل في غرفة على باب قصر المعتمد المعروف بالقصر المبارك . وهو باق الى وقتنا هذا) .

(١٧٣) ابن عذارى ، قسم ٣ ، ص٣٢٢

174) Elie Lambert, Lart gothique a seville apres la reconquete Revue Archeologique, Paris 1932, p. 155.

175) Ibid, p. 161

176) Guerrero Lovillo, Guia seville, ed. Aries, Barcelona, 1952 P. 11. Lamperez (v.) Arquitectura civil espanola, de los siglos I al, Xviii Madrid, vol. I 1922, p. 599.

177) Torres Balbas, Ars Hispaniaae, t. iv arte Almohade, Madrid 1949, p. 30.

(١٧٨) ارسل الملك دون خوان عددا من الرسائل اصدرها من شقوبية من بينها رسالة موجهة من هذه المدينة في ٣ نوفمبر سنة ١٤٢٧ تتضمن اشارات هامة الى مجموعة من الفنانين ـ المدجنين الذين يعملون في ترميم قصر اشبيلية .

كل من فيليب الثالث والخامس اضافات جديدة(١٧٩) ولقد تعرض بعض هذه العمائر للحرق(١٨٠) والهدم والترميم كما حدث في عهد الملكة ايزابيل الثانية (١٨٥٤/١٨٥٧)(١٨١) .

ومع كل ما سبق ذكره من اضافات وهدم وترميم فقد كان قسم من القصر المبارك ما يزال قائما في عهد بدرو الأول . صحيح ان الفونسو العاشر قد أسس قصره القوطي بالقرب من القصر المبارك أو داخل قسم منه وذلك حول البهو المعروف ببهو المصلب el patis del crucero كما أقام نفس الملك قاعته المعروفة بقاعة العدل في قطاع القصر الموحدي ، ومن الجائز أنه هدم لهذه المنشآت التي أقامها قسما كبيرا من - القصر المبارك وقصر الامارة العبادي ومع ذلك فقد أبقى على قسم لا بأس به من القصر المبارك ولا نشك في أنه ساعدٌ على اقامة المنشآت الجديدة تصدع المنشآت الاسلامية أو سقوط بعضها وتخرّبه في أعقاب الحصار الطويل (خلال ١٧ شهرا) الذي أحكمه القشتاليون حول اشبيلية وما تبع ذلك من قذف هذه المنشآت بالمجانيق(١٨٢) وقد عبر الشاعر الأشبيلي ابو موسى هارون بن هارون عن ذلك في قصيدته التي رثى بها اشبيلية ووصف ما نال أهلها من الشدة منها :

إنا الى الله قد حل المصاب وما	من حيلة في الذي أمضي وماحتما
في كل حين ترى صرعى مجدلة	وآخرين أسارى خطبهم عظُما
وقد أحاطت بنا الأعداء فاغرةً	أفواهها تبتغي أرواحنا طعما
عفت يد الشرك ما شاد الخلايف من	قصر ومن مصنع ضخم حكى ارما
من يُبصر المنزل الأعلى يقُل ولها	ما خط قط لذا أس ولا رُسما
أين القباب التي كانت محجبة	فيها الملوك تفيض الجود والكرما(١٨٣)

ويعتقد الاستاذ جيريرو لوبيو في بحثه القيم عن القصر المبارك انه لم يندثر في جملة ما اندثر من أبنية الموحدين ، ويعتقد أيضا أنه تبقى منه أثر هام لعله نفس مجلس الثريا استنادا الى بعض العناصر المعمارية التي تحتفظ بها قاعة السفراء بقصر اشبيلية الحالي وهي لا تختلف كثيرا من حيث كثافة زخارفها ودقة تنميقاتها وتنوعها او حتى من حيث التخطيط عن نظيرتها في قصر الحمراء بغرناطة اللهم الا في وجود العقد المنفوخ ثلاثي الفتحات الذي يشبه نظيره في القاعات الملكية بقصبة مالقة من عصر الطوائف وكلاهما استوحى فكرة العقد ثلاثي الفتحات من المجلس الغني el salon rico بقصر الزهراء (انظر الشكل) ويؤكد الاستاذ جيريرو لوبيو ان قرطبة كانت مصدر الهام فني لملوك الطوائف وان الهامها تجاوز اشكال العقود الى اسماء القصور ، ويخرج من مناقشته الطويلة بنتيجة حاسمة ومقبولة وهي انه وصلت الينا من قصر المعتمد اجزاء رئيسية في اهم ابنيته داخل نطاق المجموعة المعمارية الكبرى التي يمثلها القصر الحالي ، وأن هذه الأجزاء لا تعدو المجلس الرائع الذي اتخذه المعتمد داخل المبارك وسماه الثريا ، ولكنها وصلت الينا في ثوب مخالف لما

---

179) Contreras, Estudis descriptivo de los monumentos arabes de Granada, sevilla Y cordoba, Madrid, 1885, p 100.
180) Guerrero Lovillo op. cit p. 11
181) Gontreras, op. cit p. 115

(١٨٢) ابن عذاري ، البيان المغرب ، قسم ٣ ص٤٣٧ .
(١٨٣) راجع القصيدة في البيان ، ص٣٨٢ - ٣٨٤ ولاحظ ما ذكره الشاعر في الابيات الواردة بالمتن بشأن ما آلت اليه القصور العبادية والموحدية من مصير سيء وما اصابها من تدمير بحيث شوه معالمها واطاح بقبابها التي كانت تعلو على عمران اشبيلية مطلة على الوادي الكبير .

كانت عليه زمن المعتمد ، فقد تجردت من كسوتها الزخرفية القديمة ، وكسيت زخارف مغايرة الا ان جوهر الثريا مايزال واضحا من حيث التخطيط والعناصر المعمارية التي تنطبق على قاعة السفراء[١٨٤] .

واذا أحصينا البقايا الأخرى التي وصلت الينا من القصر المبارك نضيف الى ما سبق العقدين التوأمين المنفوخين على شكل حدوة الفرس وهو النوع الشائع استخدامه في العصر الأموي وعصر الطوائف ، ينفتحان في الجدار الخلفي من واجهة بهو الجص ونعتقد ان هذين العقدين يمثلان جانبا من القصر المبارك او الزاهي وان الموحدين اعادوا استخدامهما بعد ان كسوهما بزخارف جصية من طابع زخارف الموحدين . ويتوسط البهو المذكور حوض لعله كان قائما من عصر المعتمد على غرار الأحواض والبرك الصناعية في قصور الزهراء ، وقد تكون هي نفس البركة التي اشرنا آنفا انها اقيمت في القصر الزاهي ، وذكرنا أن تمثالا لفيل كان منصوبا على حافتها يمج الماء من فيه . وقد تكون هناك في مجموعة القصر الحالي بقايا اخرى من قصور المعتمد ما تزال دفينة في باطن قاعاته وابهائه ، أو طمست معالمها بكسوات زخرفية تغطي جدرانها ، ولكن الكشف عنها يحتاج الى دراسات اثرية وحفريات ، وهو امر يصعب تحقيقه لأن الآثار التي وصلت الينا من مجموعة القصر ، وان كانت غير متجانسة من حيث الأسلوب الفني والمعماري ، الا انها تؤلف مجموعة متكاملة يتعذر التضحية ببعضها في سبيل الكشف عن آثار غير مؤكد العثور عليها .

٢ ـ آثار قصور الموحدين داخل مجموعة القصور العبادية :

من العسير استخلاص ما أقامه الموحدون في مجموعة الأبنية التي تؤلف اليوم قصر اشبيلية فقد كان يتألف من مركزين رئيسيين : قصر الملك دون بدرو الذي اقامه في سنة ١٣٦٤م على ابنية اسلامية والقصر المسمى بالقصر القديم . والذي يهمنا دراسة آثار القصر الموحدي الذي اقامه ابو يوسف يعقوب على أنقاض احد قصور المعتمد بن عباد ، هذا القصر لم يتبق منه اليوم سوى قاعة الجص ببهوها الضيق الصغير الذي يتخذ شكل مستطيل يقوم في احد جانبيه القصيرين صف من العقود يتألف من عقد كبير منكسر يتوسط من كل من جانبيه الأيمن والأيسر ثلاثة اقواس صغيرة تتكيء على أعمدة أعيد استخدامها من قصر المعتمد بن عباد ، ويؤلف حافات العقود السبعة خطوط متموجة . وبنيقتا العقد الأوسط تغطيها شبكة من أشرطة منحنية متشابكة على شكل معينات ، في حين تمتد العقود الجانبية وتتقاطع منحرفة لتحدث معينات مخرمة .

ويقابل هذه البائكة في الجدار المقابل حوفة من ثلاثة عقود على شكل حدوة الفرس تتكيء على عمودين مركزين . كذلك تبقت من القصر الموحدي قبة ذات اثني عشر ضلعا متقاطعا فيما بينها في غرفة بالمنزل رقم ٣ من بهو البنود ، غير بعيد من بهو الجص ، وتشبه هذه القبة كثيرا من حيث التخطيط قبة المحراب بالمسجد الجامع بتلمسان[١٨٥] وهي قبة

---

(١٨٤) -Jose Guerrero Lovillo. op. cit. p. 104 — 109

وقد أطلعني الاستاذ جيرير و ايضا في مقابلة اخيرة معه على ان قاعة السفراء الحالية ليست في الواقع سوى قاعة من قاعات قصر الثريا اعيد كسوة جدرانه وفق الاسلوب الغرناطي زمن السلطان محمد الخامس الذي كان صديقا للملك القشتالي بدرو الأول . ويعتقد ان قبة هذه القاعة الحالية اقيمت مكان قبة مقربصة آثارها مازالت موجودة حاليا ، وفي هذه الحالة تصبح قبة قصر الثريا اول قبة مقربصة اقيمت في مبنى اسلامي في الاندلس واقدمها ولست اوافقه على هذا الرأي لأن القباب المقربصة لم تظهر في المغرب والاندلس قبل عصر المرابطين (راجع مقالي Elsayed A. salem, Algunos espectos jel florecimiento economico de almiria islamica durante el periodo de los Taifas y de los Taifas y de los almoravides, Revista del Instit,to Egipcio de Madrid, vol xx, 1979. p. 17. note1.

يرجع تاريخ انشائها الى عصر المرابطين ، تقوم على اساس تقاطع ١٢ ضلعا دقيقا بارزا من الأجر ، ويشغل الفراغ المركزي الناشيء من تقاطع ضلوع القبة قبوة مقربصة ما تزال في المرحلة الأولى من مراحل تطور نظام المقربصات . ولكن هذا التشابه يقل عند مقارنتها بقبة المحراب بالمسجد الجامع برباط تازا التي ازدادت تنميقا وتأنقا لزخارفها الكثيفة وتوريقاتها المتطورة(١٨٦) ويميل الاستاذ توريس بلياس الى نسبتها ـ أي نسبة قبة القصر الأشبيلي ـ الى عصر المرابطين لتشابهها الكبير بقبة المحراب بجامع تلمسان ، مع الفارق في زخارف التوريق الكثيفة المخرمة التي تغمر قبة تلمسان(١٨٧) ولكنني أعتقد أنها موحدية وأن تاريخها يرجع الى بداية عهد الخليفة أبي يوسف يعقوب الموحدي ، لأن طابع المقربصات التي تشغل مركز القبة أقرب الى نفس طابع مقربصات ديرلاس أو يلجاس ببرغش .

٣ ـ آثار حصن الفرج :

تقع قرية سان خوان دي حصن الفرج San Juan de Aznalfarache الى الجنوب الغربي من ربض طريانة قبلي اشبيلية ، وكانت بحصنها المنيع وبموقعها الاستراتيجي الهام على قمة مرتفع مسطح تشكل الخط الدفاعي الامامي عن اشبيلية في عصر الموحدين والمركز الدفاعي الرئيسي عن منطقة الشرف . ونستدل من كتاب تقسيم اشبيلية Repartiminto de sevilla بعد أن استولت عليها قوات القشتاليين ، أنه لم تكن بهذا الحصن في عصر الموحدين حامية لها قيمتها بخلاف شلوقة sanlucar وطلياطة Tejada ولا نستبعد ان يكون هذا الحصن قد هجر وتعرض للتخريب بعد سقوط اشبيلية بدليل ان الملك وهبه في سنة ١٢٨٤م لمدينة اشبيلية ، وبفضل هذه الهبة تحول الحصن بالتدريج الى قرية تحمل اسم المنظمة الدينية العسكرية التي آل اليها وهي سان خوان ثم اسم الحصن هو حصن الفرج(١٨٨) .

ومن المعروف أن حصن الفرج كان من الحصانة بحيث لم تتمكن قوات القشتاليين اقتحامه بسهولة ، فقد اكتفى دون بلايو كوريا Don Pelayo Correa بالمرابطة بقواته أدنى الحصن دون أن تنال قواته منه شيئا(١٨٩) الى أن دخلته في سنة ١٢٤٦ بعد مقاومة عنيفة . ويؤكد دي ثونييجا مؤرخ اشبيلية مناعة الحصن بقوله :

« ان أطلاله تشهد بمناعة قلعته ، وتقع في اعلى نشز مجاور للوادي وبه تنتهي المرتفعات الممتدة من سلاسل جبال سيرامورينا مشرفة على سهول طريانة »(١٩٠) .

(١٨٥) راجع التفاصيل في :
Henri Terrasse, 1' art Hispano Mauresque , paris 1932, p. 235 Georges Marcais, 1' architecture Musulmane d'Occident, paris 1954 p. 195.

مانويل جومث مورينو ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ترجمة د . احمد لطفي عبدالبديع ود . السيد عبدالعزيز سالم ، القاهرة ١٩٦٨ ص٣٤٥ .

186) Henri Terrasse, la grand mosque de Taza, paris, 1943, p. 28 Georges Marcais, L' architecture musulmane d, Occident p. 268

187) Leopoldo Torres Balbas, Ars Hispaniae, arte almohade, Nazari Y mudejar, vol Tv Madrid, 1949, p. 31.

188) Julio Gonzalea, op. cit. t. I p. 497

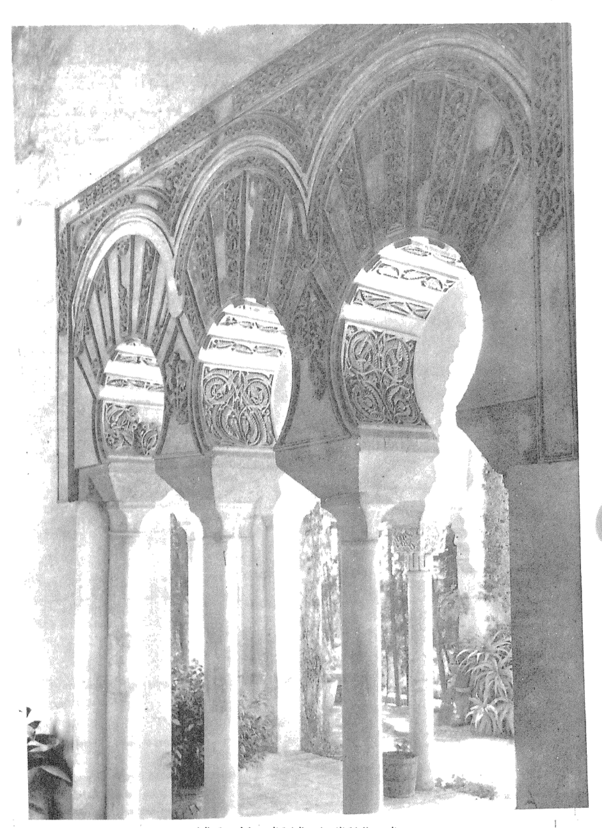
189) Alfonsox, cronica General, pp. 750-751

190) Ortiz De zuniga, Anales eclesiosticas, t. I. p.11.

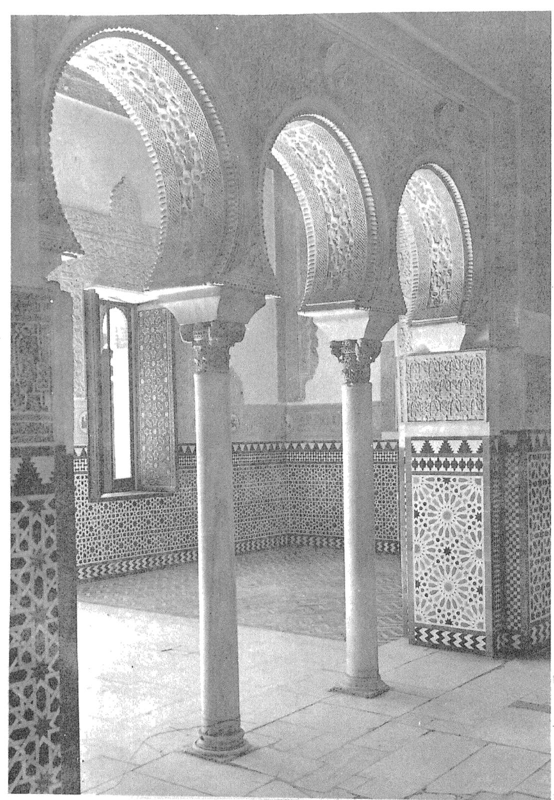
ولم يتبق اليوم من حصن الفرج الا آثار السور الذي كان يحيط بالقلعة ، اذ أن القرية الحالية هي مجموعة من الأبنية الحديثة . ومادة بنيان هذا السور من الملاط ، أما الأبراج ، وكلها رباعية الشكل فقد توزعت في ستارة السور على مسافات متقاربة ، وهي صماء حتى الارتفاع الذي نشاهده اليوم ، مما يجعلنا نميل الى الاعتقاد بأنها كانت تشتمل على غرف عليا في مستوى ممشى السور على غرار ابراج سور مقرانة باشبيلية .

وبخلاف ذلك لم يتبق أي أثر للقصر ولا لقبابه التي أبدع الشعراء في وصفها ، وحتى هذه الأسوار الباقية ، لا تحتفظ تماما بحالتها الأولى بعد أن تعرضت لأعمال الاصلاح والترميم عدة مرات .

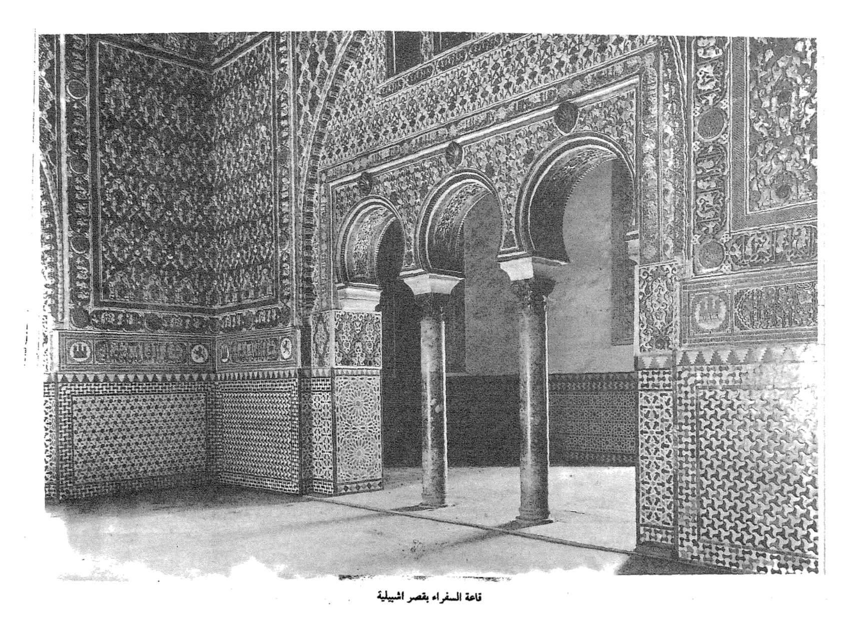
***



العقود ثلاثية الفتحات بالقاعة الرئيسية في بقبة مالقة



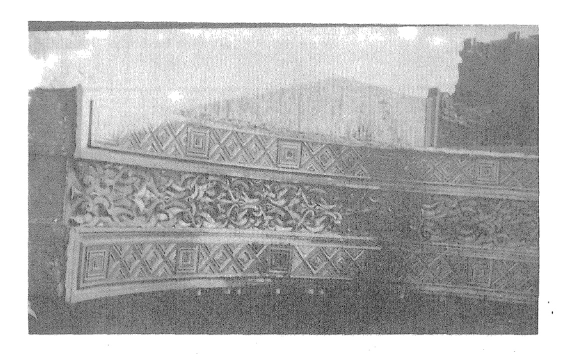
قصر اشبيلية : العقود ثلاثية الفتحات في قاعة السفراء



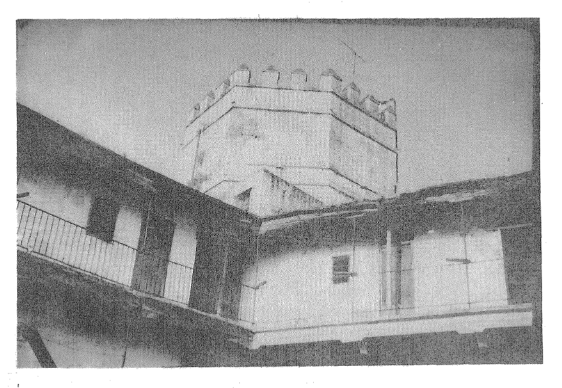
قاعة السفراء بقصر اشبيلية



عقود دار الجند بقصر الزهراء



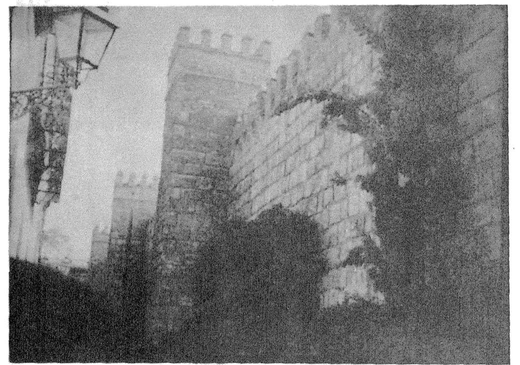
عقد بمدخل صحن جامع اشبيلية



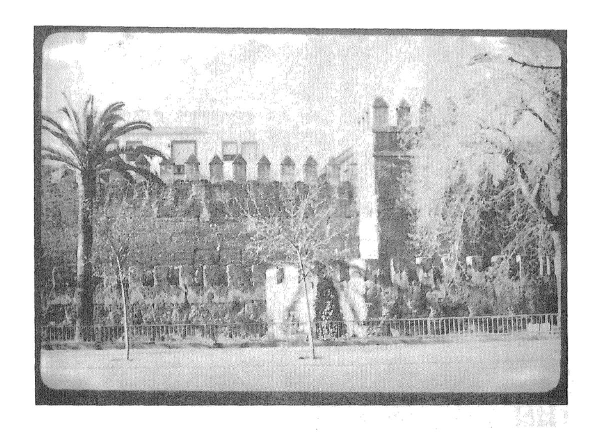
برج الفضة باشبيلية



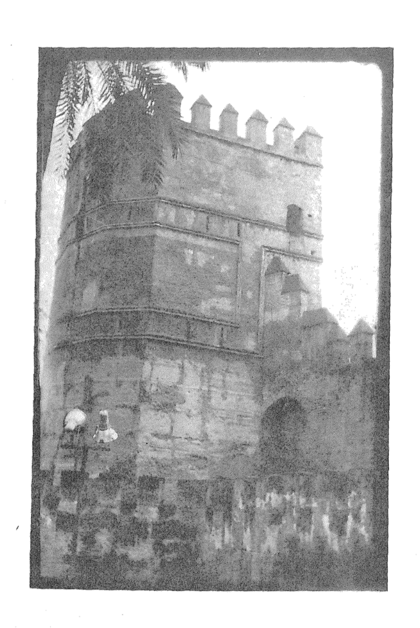
سور الجانب المتبقي من القصر القديم باشبيلية



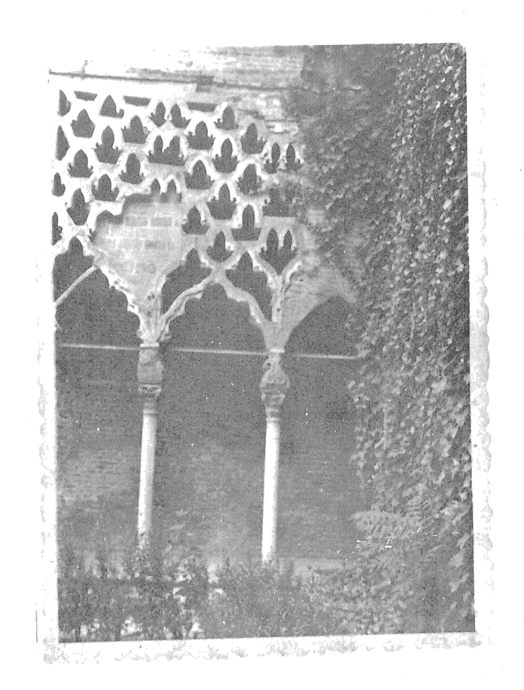
سور القصر الاشبيلي من الجانب الغربي

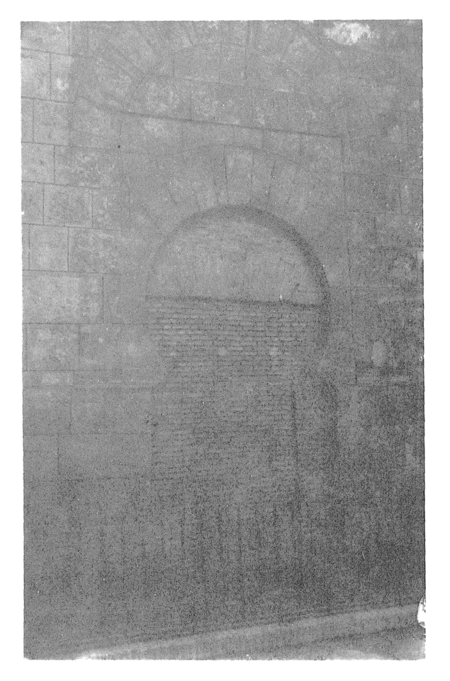


سور مقرانة باشبيلية



البرج الابيض بسور اشبيلية

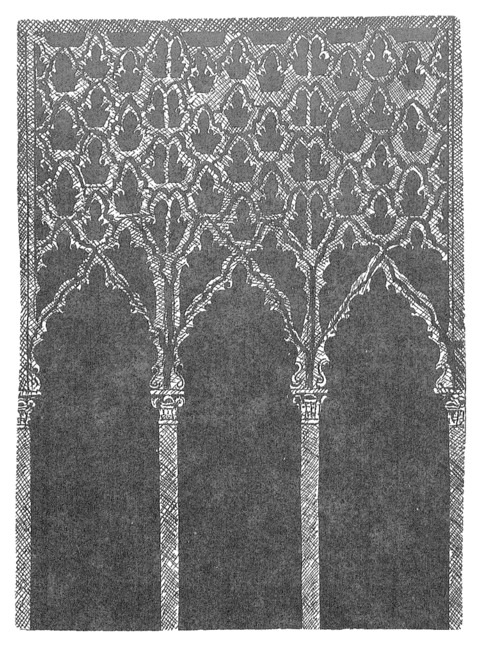




قصر اشبيلية : الباب المغلق في السور الغربي من عصر عبد الرحمن الناصر

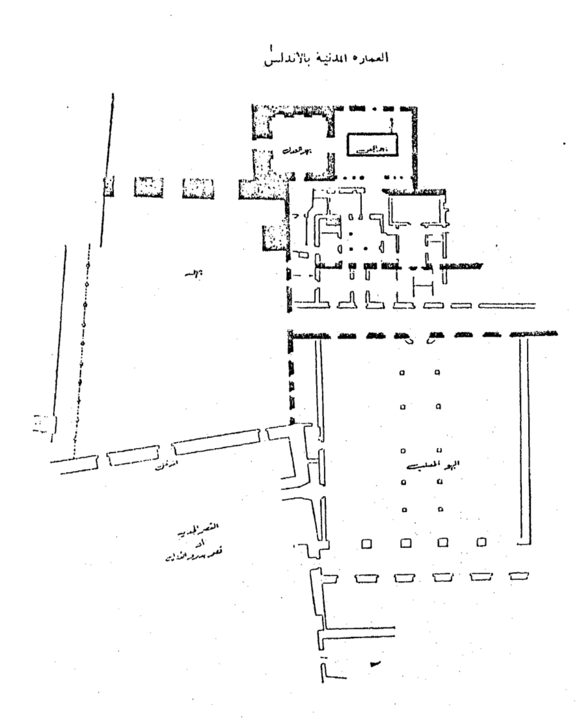


قصر اشبيلية : برج عبدالعزيز بسور القصر القديم

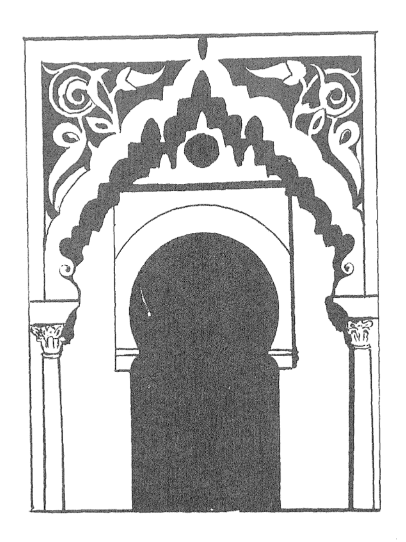


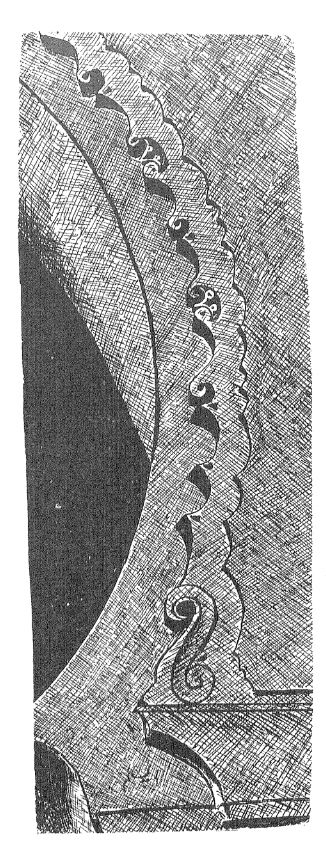
تفصيل لشبكة المعينة التي تكسو عقود بهو الجص بقصر اشبيلية

العمارة المدنية بالأندلس

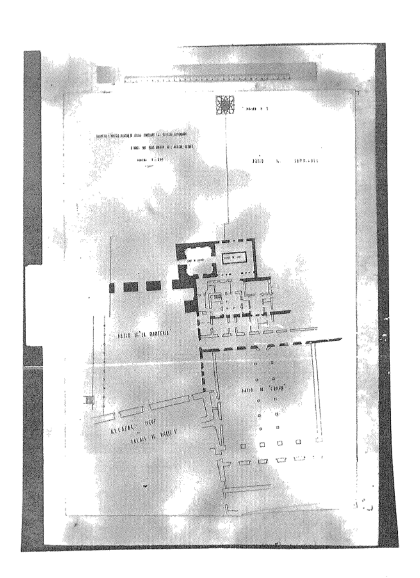


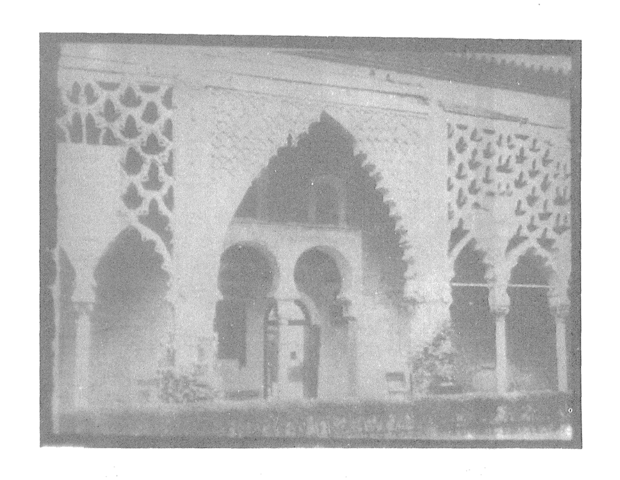
تصميم لقصر اشبيلية القديم والاجزاء السوداء هي بقايا الآثار التي ترجع الى عصر الموحدين





زخرفة لولبية تزين احدى خاصرتي عقد بجامع اشبيلية





بهو الجص لقصر اشبيلية

مطالعات

كتاب المكافأة «لابن الداية» تأملات وقراءة نقدية

سليمان عبد العظيم العطار

نشرات الكتاب - ١ -

تم تحقيق هذا الكتاب مبكرا . وأول نسخة محققه تظهر عام ١٩١٤ . وقد قام بتحقيقها « أمين عبدالعزيز » . وقد صدر التحقيق بإهدائه الى « أحمد زكي باشا » كاتب أسرار مجلس النظار . وختم الاهداء مبتهلا بالدعاء « للأمير المحبوب خديو مصر المعظم عباس باشا حلمي الثاني » بسبب ما وضع فيه « أحمد زكي » من منصب رفيع فأعز بذلك دولة الآداب التي حباها أحمد زكي بالاحياء وغرر الأعمال .

وقد اختار المحقق أصلا لعمله نسخة وصلت اليه من أحد باعة الكتب بنابلس وكانت « مجلدة بقطع الربع في أحد عشر كراسة كتبت فيها يظن ما بين أواخر المائة الخامسة وأوائل السادسة لا تتعداهما . وقد تبين له « ذلك من صناعة الخط التي اعتادها خطاطو تلك العصور كاهمال الاعجام غالبا ، والترسم بالحركات فوق الحروف وأسفلها وعلامات الوقوف التي كانت مستعملة اذ ذاك ، ثم جنس الورق الذي يندر وجود كتاب به كتب بعد السادسة » .

وكما استنتج المحقق تاريخ نسخة مخطوطة نابلس من خطها ونوع ورقها يستنتج أيضا من تأنق الكاتب بتقويم سطورها واتقان الوراق لها أنها كتبت لذي عناية بالكتب أو لخزانة عظيم من العظماء .

وحاول المحقق بعد ذلك أن يعتذر عن فشل مسعاه في الحصول على نسخة ثانية لتصحيح ما عساه يكون محرفا أو مصحفا ، وتصفح لذلك أكثر فهارس دور الكتب بالأستانة ودار الكتب الخديوية بمصر والمكتبة الأحمدية بحلب والمكتبة العمومية بدمشق فلم يجد للمخطوطة أثرا .

وما سبق يحتاج لوقفة قصيرة لتبين أمرين :

الأمر الأول : هو ما كان بين المشتغلين بصناعة

الأدب من تواد وتراحم وتقدير بناء فالكاتب يهدي عمله لمن هو له كفوا من شيوخ الأدب والمحققين . وكان ذلك هو الجو الذي يسود مصر وما حولها من بلدان تدور في فلكها الثقافي في النصف الأول من القرن العشرين حيث يقام مهرجان ضخم لتكريم مترجم الالياذة ومثله لتتويج أحمد شوقي أميرا للشعراء فضلا عما نراه من مقدمات هامة للكتب الأدبية ربما يكتبها قلم الخصم المنصف .

الأمر الثاني : ان فن التحقيق عمل علمي جاد له أصوله ، التي لا يجد الباحثون مصدرا للتعرف عليها سوى اقتحام عالم المخطوطات ، في محاولة لتحقيقها على غير هدى حتى يكتسبوا الخبرة اللازمة في المراحل الأخيرة من حياتهم ، فتتكرر نفس المحاولات الشاقة لاكتساب الخبرة نفسها التي كانت قد توصلت اليها الأجيال السابقة .

والمحقق هنا يعرض علينا بضعة من خبرته :

(أ) طبيعة الخط وعلاقته بالعصر .

(ب) طبيعة الورق وعلاقته بالعصر .

(جـ) طريقة الكتابة بين التأنق وعدمه مع وضوح العناية بالورق من عدمه يكشف بعض الغموض حول صاحب المخطوطة .

(د) ضرورة وجود نسخة أصل يرجع اليها في حالة وجود نسخ أخرى يرجع اليها ، أما اذا استحال وجود أكثر من نسخة ، فالنسخة الوحيدة هي الأصل لا جدال في ذلك .

(هـ) ضرورة عمل مقدمة تشير الى قضايا تحقيق الكتاب موضوع العمل التحقيقي .

(و) ضرورة التعريف بالكتاب وصاحبه ، بجانب ابراز اخبارهما في الكتب المختلفة ، وعما اذا كانت هناك نصوص من الكتاب المحقق قد وردت في كتب أخرى وتم الاستعانة بها في توثيق الكتاب .

●●●

ولما كان المحقق قد اشترى الكتاب من مصدر غير موثوق فيه ، فكان عليه أن يثبت نسبة الكتاب لصاحبه ، وقد فعل . كما قدم ترجمة وافية للمؤلف رجع فيها الى كل مظان وجود معلومات عنه .

ونحن فيما سبق لم نخرج عن قراءة الكتاب الى قضية التحقيق الا لمغزى يستدعيه للقارىء المحاولة الثانية لتحقيق الكتاب .

●●●

ظهرت في عام ١٩٤٠ نشرة جديدة محققة للكتاب نهض بها أستاذ الأجيال في مجال التحقيق والعلم بالتراث الأستاذ « محمود محمد شاكر » . وفي المقدمة لم يشر المحقق للمخطوطة أو المخطوطات التي استعان بها في تحقيق الكتاب بل لم يشر قط لأية مجهودات سبقته في التعامل مع هذا النص .

وأما ما أضافته هذه النشرة اذا تجاوزنا عن النقص المحدود فهو أن النص ورد مضبوطا بالشكل ما وسع المحقق ذلك وحيثما كان الضبط ضروريا بعكس النشرة الأولى التي ندر فيها الضبط بالشكل . وفضلا عن هذا التوسع في الضبط بالشكل حدث توسع في شرح المفردات الغريبة على قارىء هذا الزمان . كذلك بجانب اشتراك النشرتين الأولى والثانية في عمل فهرس للموضوعات أضافت النشرة الأخيرة فهرسا بالأعلام والأماكن .

ولكننا يمكننا القطع بأنه استعان بمخطوطة المحقق الأول إن لم يستعن بنصه المنشور نفسه ، وذلك لوجود جزء ساقط في الخبر الأول من الفصل الثالث للكتاب ، في نشرة المحقق الأول وهذه النشرة ، ولا يعقل أن يسقط من مخطوطتين مختلفتين نفس السطور وبنفس الموضع . كذلك يتردد في النشرتين كلمات ناقصة أثبتها المحققان تتطابق في العملين .

●●●

وتظهر النشرة الثالثة في عام ١٩٤١ على يدي « أحمد أمين » و « علي الجارم » ، وهما استاذان جليلان لهما فضلهما على العربية وأدبها . وكانت هذه النشرة ذات اعداد خاص لطلاب السنة التوجيهية بالمدارس الثانوية . وقد أنهيا مقدمتهما بالآتي :

« وكان الكتاب ـ مع الأسف ـ قد وصل الينا مملوءا بالتحريف والأخطاء فبذل بعض من تقدمونا الجهد في تصحيح بعضها ، وبذلنا نحن جهدنا في تصحيح بعضها ، وأعنا القارىء بتفسير غامضه والتعريف برجاله ، والله المسئول أن ينفع به » وهذه العبارة تشير الى ما في عملها من اضافة ومن نقص .

أما النقص فنتبينه من اشارتها الى ما سبقها من نشرات الكتاب كما تشير ضمنا الى اطلاعها على مخطوطة واحدة نرجح أيضا أنها نفس المخطوطة التي لجأ اليها السابقون . وهذه الاشارة تفيد استعانتهما بمن سبقهما دون ذكر لأسماء أو شكر على السبق والاستفادة منه أو نقد يبرر اعادة التحقيق .

وبالفعل لن نجد أي جديد كما لم نجد أية تحريفات أو تصحيحات فأول نشرة قد قدمت الكتاب في أفضل صورة ممكنة ، وهي صورة جديرة بالاعجاب ليس بها خطأ وانما بها التزام بأصول التحقيق ما لم تلتزمه النشرتان الثانية والثالثة . وهذا الأمر مؤشر لانفصال الأجيال وتنافر المتعاصرين ما لم يكن موجودا في أوائل القرن . وهذا المؤشر بداية متواضعة لضرب قيمة تراكم الخبرة ، الأمر الذي نما وترعرع وصار بفضل بيروت عملا من أعمال السطو أو الارتجال ونشر الكتب دون اشارة لمخطوطة أو محقق أو تراث سابق في مجال نشر هذا العمل أو ذاك ، وللأسف وصل هذا السلوك أخيرا لبعض الأفراد في القاهرة . ولحسن الحظ بل لأصالة القاهرة لم يتجاوز الأمر من مثل هذا السلوك الا قلة قليلة . وأنا في ذلك لا أحمل الأستاذين الجليلين الراحلين أو غيرهما مسئولية ما يحدث اليوم وانما أرصد ظواهر ارتبطت بقراءتي لهذا الكتاب كان حظهما أن ترصد في عمل لهما .

وهذا العمل (الذي ـ كسابقه ـ لم يشر قط للمخطوطة التي تم الاعتماد عليها كما لم يشر صراحة لأصحاب الجهد السابق ومدى تقصيرهم وتوفيقهم) قد استوفى بعض النقص فيما سبق واستغنى عن بعض الكمال فلم يقدم من الفهارس سوى فهرس الموضوعات وأسقط فهارس الأعلام والأماكن ، إلا أنه ، ـ مع ذلك ـ فقد قدم ترجمة للأعلام وتوضيحا للأماكن التي اسقط فهارسها ، ما لم نجده في العملين السابقين . وفوق ذلك فقد استعان بسيرة أحمد بن طولون التي أشارت بل لعلها نقلت بعض نصوص كتاب المكافأة . ففي ص ١٢ يرد في النص « . . فما سرت مرحلة حتى لحق به . . » وفي الهامش ٢ يعلق على كلمة مرحلة : « في الأصل : رحلة ويصعب توجيهها ، وفي سيرة ابن طولون للبلوي : فما سرت الا مرحلة . . . » ومهما كان الأمر فان الرجلين يلجآن الى كتب العصر وأخباره ليتحققا من الأمر في كل ما يحتاج لتعليق أو تفسير أو شرح . ومن الجدير بالذكر أن نشرة محمود شاكر ص ٧ قدمت نفس العبارة دون تعليق وكأنها في الأصل : مرحلة وينفي ذلك أن الخلاف لا يطرد بعد ذلك ، وظني أنه رآها في الأصل : رحلة فلم يستطع توجيهها بسهولة فعد لها ظنا منه بأنها خلل من الناسخ ولكن النشرة الأولى تضع النشرتين التاليتين في حرج حقيقي حيث ترد بها العبارة مع استخدام لفظة « رحلة » دون « مرحلة » ويفسر المحقق في هامشه ص ٨ الأمر قائلا : الرحلة : المرحلة الواحدة ، كذا وجدتها في الأصل بفتح الراء وفي القاموس : الرحلة بالضم والكسر أو بالكسر الارتحال وبالضم الوجه الذي نقصده والسفرة الواحدة » وهكذا ندرك أهمية النشرة الأولى ودقتها . وسنعود للأمر نفسه بعد .

وقبل الانتهاء من الحديث عن النشرة الثالثة يحسن الاشارة الى أمرين :

أولا : أن النقص في الخبر الأول من الفصل الثالث الذي أشرنا اليه من قبل قد تم استيفاؤه تخمينا واستقام السياق بذلك .

ثانيا : أن طبيعة تقديم هذه النشرة لطلاب التوجيهية بالمدارس الثانوية الزمت المحققين بحذف وقع ص ١٢٤ ، ١٢٨ وذلك لبعض العبارات من خبرين من أخبار الكتاب ظنا بمساسها بالحياء العام . وتلك نقطة ربما تخرج عن موضوعنا من ناحية وهي أدخل اليه من ناحية أخرى .

ان معاملة الأبناء بوضع عصابة على أعينهم تجعلهم يرون ما نحب وتحجب عنهم ما نكره شكل من أشكال تصرف النعامة تدفن رأسها حتى تختفي من أعدائها . ان حذف أي قدر من النص يشوهه ويطرح التساؤلات الساخرة ويطلق الخيال فيما يخدش حياء الآباء أنفسهم . ومثل هذه الأمور تعد بالغة الدقة وكان ينبغي الاستفادة من مثل هذه المداخل اللبقة الأخلاقية لشرح ما نعجز عن شرحه لو هجمنا اليه مبادرة وابتداء . وعموما يفضل حذف نص بتمامه من حذف أجزاء منه .

مؤلف الكتاب ـ ٢ ـ

سبقنا الى الحديث عن نسخ الكتاب ونشراته لمساسها بقضايا عامة تتجاوز كتابنا الى غيره . ويطرح ما أثير سؤالين لمن الكتاب ؟ وما أهميته ؟

صاحب الكتاب هو أبو جعفر أحمد بن يوسف بن ابراهيم المصري عاش قرنا من الزمان من ٢٤٠ الى ٣٤٠هـ ، وقد ولد في مصر ، وعاصر أحداثها الى ولاية خمارويه في العصر الطولوني ، فهو مصري المولد ، مصري النشأة ، مصري التربية ، تدل على ذلك روايته في كتابه « المكافأة » ، فانه لم يرو عن غير المصريين ولم يحدث إلا عن أخبارهم ، أما أخباره الأخرى عن بغداد ، فهي مما رواه عن أبيه يوسف بن ابراهيم ، الذي كانت أمه داية ومربية لابراهيم بن المهدي أخي هارون الرشيد ، فنشأ معه حتى صار كاتبه . وهاجر يوسف هذا الى مصر حوالي ٢٣٠هـ وعاش فيها وتزوج ـ فيما يرجح الأستاذ محمود شاكر ـ بمصر ثم أنجب ابنه أحمد بمصر ، وقد استقر به المقام في مصر ، حتى مات عام ٢٦٠هـ . وقد أطلق عليه المصريون لقب « يوسف بن ابراهيم المصري » ومن الواضح أننا لا نعرف أصله . والسبب في ذلك فيما أرى هو ضياعة شأنه فنحن لا نعرف شيئا عن أبيه سوى اسم ابراهيم ، وأمه ظئر (مربية) ابراهيم بن المهدي ، فهو في الحقيقة الى أمه ينسب . وانتقل نسبه الأموي الى ابنه أحمد ، الذي أطلق عليه ابن الداية . وسبب اختياره لمصر غامض ، ولا أظنه الا أصله المصري فلا يعدم أن تكون أمه جارية مصرية ، مربية لابن المهدي ولعلها تزوجت بمولي مصري ، فأنجبت يوسف بن ابراهيم ، وهذا هو المبرر الوحيد لاطلاق لقب المصري عليه بمجرد وصوله الى مصر فلو كان له موطن غير مصر ما قبل اللقب المصري الا ملحقا بلقبه المنسوب الى موطنه . والاحتمال الآخر ـ ونحن لدينا عنه أخبار قليلة ـ أنه حمل لقب المصري قبل قدومه الى مصر نسبة الى موطنه مصر . وهذا الاحتمال هو الأجدر بالتصديق . ولعل زوجته قد اشتغلت بمهنة أمه ، فأطلق على ابنه لقب ابن الداية . وهذا كله مع كل الأخبار التي يمكن أن نستقيها من كتاب المكافأة تؤكد مصرية الأب يوسف بن ابراهيم . فالخبر الخامس عن عمه اسحق بن ابراهيم ، وهو خبر يتعلق بمصر ، فعمه فيما يبدو يعيش في مصر دون اشارة الى موطن آخر . كذلك أسرته عريقة في مصر بدليل وجود نساء عجائز بها ، فهو يقول في الخبر الثالث والعشرين من كتاب المكافأة : « وكانت تنتاب عجائزنا

عجوز جميلة المذهب . . . الخ » . وصاحب الكتاب يتحدث بلغة أهل عصرنا هذا في مصر ببساطة المواطن المصري العريق في مصر ، ففي الحكاية الحادية عشرة يفتتحها بهذه اللهجة المصرية : « ونزل في حارتنا غلام أمرد . . . الخ » . وأخيرا نشير في هذا الى احتمال سبق أن طرحناه عن امتهان أمه لأعمال الداية أنه يحكي خبرا على لسان أم آسية قابلة أولاد خمارويه (خبر ٦٢) كما يحكي خبرا آخر على لسان نعت مولاة أحمد بن طولون (خبر ٤٣) وفي خبر ثالث يعلن عن زواج أبيه من غير أمه لامرأة اسمها ميمونة ابنة داية البطل مزاحم بن خاقان مما سنشير اليه بعد (الخبر ٦٤) ، فهو على صلة بالقابلات عن طريق أمه أو جدته بشكل أو بآخر . ولهذا ولعدم انتسابه للعرب ولمعيشته في مصر وانتمائه اليها ، وهي اقليم بعيد عن بغداد ، لم يعن أحد بتسجيل نسبه ، أو الاحتفال به أو بابنه ، وهذا شأن التاريخ القديم يهتم بالملوك ، وبذوي الانساب الرفيعة ، بشرط أن يكون هؤلاء في عاصمة الدولة . كذلك سحب التاريخ القديم ممن غضب عليهم حق الوجود في صفحاته في أحيان كثيرة . ويوسف بن ابراهيم هذا ألف كتابا في الطبيخ ، مما يدعم ارتباطه بالنساء المربيات الخادمات في القصور ، واستفادته من خبرتهن في تأليف مثل ذلك الكتاب ، ولا سيما أنه ابن داية فضلا عن زواجه من ابنة داية تعرف بميمونة كما سبق لنا القول ، وهي مولاة أم محمد بنت الرشيد ، وقد ربت تلك المرأة أبا الفوارس مزاحم بن خاقان ، الذي ولي مصر عام ٢٥٤هـ ، وقد كان بيت والد مزاحم بن خاقان في نفس حارة بيت ابراهيم ، والد يوسف المصري هذا . من ثم فإن فقد يوسف النسب الرفيع ، فقد اتصلت أسبابه ببيت الخلافة عن طريق النساء ، في شخص أمّ يوسف ظئر ابراهيم المهدي ، أو أمّ زوجته ظئر أمّ محمد بنت الرشيد ، وظئر مزاحم بن خاقان (الخبر ٦٤) .

●●●

ومن ذلك كله نعرف أن أحمد بن يوسف بن ابراهيم عاش في مصر عمره كله ، لم يتصل أمره بغير أهلها ، الا عبر روايات أبيه الذي تنقل بين مصر والعراق والشام ، وان فهمنا من سياق حكايات المكافأة أن الأسرة استقرت في مصر طوال الوقت منذ هجرة الأب اليها في حدود عام ٢٣٠هـ . ومن الأب أخذ الابن فن الحياة ، فالأب التفت الى ضياعه وأمواله ينميها ، كما استن السلوك المستقيم ، وتفقه في العلم والأدب والكتابة لينال مكانة اجتماعية مرموقة ، دون مطمح للتعيش بذلك أو نيل المناصب . وعاش على حرف يحاول أن ينجو بسفينة حياته من الغرق في بحر الفوضى في العصر العباسي الثاني ، حيث كثر تغير الولاة وتبدل الجُبَاة ، وشاع التمرد ، كما شاع قطع الطريق . ويختط الابن نفس الخط دون تعديل ، وان كان يبدو من الأخبار أنه أكثر توفيقا من أبيه .

وكل ما لدينا من أنباء عن حياة الكاتب أحمد بن يوسف لا تعني شيئا بجوار تجسيم تلك الحياة في كتابه المكافأة .

لقد حاولنا أن نترجم لحياة المؤلف فلم نفلح في خلق صورة كتلك التي يطالعها القارىء في كتاب الرجل . ولكننا آثرنا تقديم بعض المعلومات التي تفيد في تحديد المسائل الآتية تحديدا دقيقا :

١ ـ أننا أمام كتاب يعالج قرنا من الزمان شهد استقلال مصر وتشكيل دولة الطولونيين فيها ثم اتساع هذه الدولة ، كما نشهد أيضا سقوط تلك الدولة ، وانهيارها ، وكما أخذ أحمد بن طولون بسيفه أتباع العباسيين ، أخذ العباسيون أسرته وأتباعه بالسيف ، وبين المذبحتين جرت مذابح ومذابح ، وقامت أمجاد وأعياد ، على أشلاء فلاحي الأرض في مصر ، بل وعلى أشلاء متضمني الضياع المسئولين عن ادارتها وجبايتها .

٢ ـ أن مؤلف الكتاب اتصلت أسبابه بالأعيان

والفضلاء عن طريقين أحدهما ورثه عن أبيه ، وهو النساء الخادمات في القصور المتصلات بأعلى رجال الدولة ، وأما الطريق الثاني فهو طريق الفضل والعطاء والعلم . والطريقان معا حفظا عليه روحه وماله .

٣ ـ أن نسب المؤلف وحذره من الحكام ألصقه بعامة الناس وأدخله بيوت المستورين بالاحسان . والمستورون هم الفقراء تمنعهم عزة النفس أن يتكففوا الناس إلحافا . وعلمه وفضله واتساع ثرائه ألصقه بالطبقة المتوسطة من الوجهاء والتجار وجعلته كفو الوزراء ، والعمال ، فكان له من التوفيق في كتابه ما تجاوز حدود العصر .

والآن حان لنا أن نتكلم عن كتاب المكافأة لنعرف مدى أهميته ، وذلك بعد حديثنا عن نشراته ومؤلفه .

المكافأة بين الفكرة وطرحها ـ ٣ ـ

يقدم الكتاب في شكل رسالة من صديق الى صديقه ، وإن كنا لا نتبين من الصديق الذي كتبت اليه الرسالة . والرسالة تتضمن مقدمة وثلاثة أقسام : تبدأ المقدمة هكذا « إن أشد على الممتحن من محنته ، عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بغيته . ولكل وجهة من الجدوى مأتى تستنزل به عوائدها ، ويقرب معه ما استصعب منها ، يستثيره حسن الروية ، (ويهدي اليه) صالح التوفيق » وهذه العبارة المركزة تكشف مبدئيا عن خصيصة أسلوبية في الكتاب كله : وهي تضييق الخناق على الدلالات الواسعة بأبنية دالة شديدة الضيق ، لا تدرك دلالاتها الا للمتأمل في هدوء ، فمثلا الجملتان « عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بغيته » توهم بشيء من التزاوج والترادف كما نجد عند الجاحظ وكما لاحظ محمد كامل حسين . والحقيقة غير ذلك فالجملتان بالفعل متساويتان ايقاعيا ومع ذلك فالجملة الأولى تفيد الانحراف في السعي عن اتخاذ اجراءات تحقق المصلحة لمن يسعى . والثانية تفيد : الخطأ في تحديد الهدف . فهناك اذن لن يصاب بكارثة ما ، ما هو أعظم ضررا من كل كارثة ويتمثل ذلك في أمرين احدهما الخلل في السلوك الصحيح والثاني : عدم تحديد الهدف .

وإذا نظرنا في بقية العبارة ، رأيناه يضيف إلى الحقيقة السابقة أمرا جديدا هاما : إن كل هدف مفيد له مدخل يحطم كل العقبات اليه ، وهذا المدخل لا يتحقق الا بالروية وحسن التوفيق في معالجة الأمور . فالكاتب بهذا يثير قضية خطيرة أثارها ميكافيللي بعده بقرون طوال . وإن كاتبنا كما سندرك بعد يعالج الشق الذي لم يعالجه ميكافيللي في كتابه الأمير . إن ميكافيللي يطرح أساليب تحقيق الهدف السياسي للحاكم ، وابن الداية هنا يطرح أساليب تحقيق هدف الوجود في مواجهة الحاكم ، وقضايا التعامل الاجتماعي للمحكوم . وهذا أمر جليل يستثير فينا قدرا أكبر من الاحتفال بالكتاب وتلقيه في تأمل عميق .

من ثم نمضي مع المقدمة القصيرة الموجزة في فقرتها التالية : « وقد رأيتك لا تزيد من رغبت اليه ـ فيما تحدوه على برك وتحثه لما أغفل من أمرك ـ على نَصِّ مكارم من سلف . وترى أنه يهش الى مساجلتهم ، فلا تبلغ في هذا أكثر من إحراز الفضيلة للمرغوب اليه ، ولا توجد في الراغب فضيلة تحثه على شفيع قصده . ولو عدلت عن مكارم من رغب اليه ، الى حسن مكافأة من أنعم عليه ، لكانت لك ذرائع يمت بها الراغب ، توجد المرغوب اليه سبيلا الى الانعام ، وتفسح أمله في مواترة الاحسان . ولم يؤت الجود من مأتى هو أغمض من مغادرة حسن المكافأة ، ولم أنعمت النظر فيها لوجدتها أقوى الأسباب في منع القاصد ، وحيرة الطالب ، ولو كانت توجد مع كل فعل استحقها ، لآثر الناس قاصديهم على أنفسهم ، ولجروا على السنن المأثورة

عنهم . « وفي هـذا النص ينقسم الناس في نـظرنا إلى قسمين : قسم راغب وقسم مرغوب إليه . والـراغب طالب شيء . والمرغوب اليه قاصد احسـان في الاداء بعطاء الراغب ، وبالبعد قليلا عن مصطلحات الكاتب المكثفة (مثل تعبيره : القاصد يريد الشاكر لما هو فيه أو لما أخذ بالقصد الى مكافأة من احتاج لما عنده أو من سبق وأسدى اليه يدا) فإننا نجده يقـدم الى صديقـه الذي يكتب رسالته اليه شيئا من اللوم الخفي غير المباشر ، لأن هذا الصديق تصنيفا للناس ـ وهو في الحقيقة تصنيف يـوافق عليـه عصـر المؤلف ولعله أيضـا تصنيف كـل العصور بما فيه عصرنا ـ على أساس أنهم آخذ ومعط ، والآخذ لا ينظر اليـه قط ، بل ان كـل التراث يحتفـل بالمعطي دون الآخذ ، كأن هذا التصنيف تقسيم حاسم وجامد وثابت للناس . وأصبحت كل الفضائل تسند لمن أعطى دون غيره .

والكاتب يرفض هـذا التصنيف البائس لأنـه يهمل حقيقة معروفة : هي أن الآخذ لابد أن يعطي ، وأن المعطي لابد أن يأخذ . . وأننا ينبغي أن نحمد للآخذ عطاءه المنتظر ، وأن لا نبالغ في شأن المعطي ، لأنه آخذ بالضرورة . ومادام الأمر كذلك ، فالكارثـة التي وقع فيها الصديق الموجهة اليـه الرسـالة ، والتي نقـع فيها جميعا ، وهو عدم وعينا بذلك فنحتفل بقيمة ضـارة ، ونهمل القيمة الحقيقية التي يفرضها الواقـع ، ومن ثم فنحن دائما على المستوى التعليمي ، وعبر وسائل نشر الثقـافة ، نمجـد المعـطي ، ونـذكـر أمثلة من السلف كنماذج للعطاء ، ينبغي أن تحتذيها الأجيـال ، ونهمل شأن الآخذ حال تحولـه الى معط . وبهذا ننشـر فضلا ناقصا وقيمة لا تشجع على خير ، فاذا حفزنا من يعطي على استمرار العطاء دون مقابل ، لضاع الجود ، ولكان العطاء سببا في يأس صاحبـه وضيقه بـه . اذن القيمة الحقيقيـة التي أهملناهـا هي أن العطاء فعـل ضروري للآخذ ، وأن من أعطى اليوم أخذ غدا ، ومن أخذ الآن أعطى فيها هـو قادم من الـزمان ، فـالحياة سلسلة من الأخـذ والعطاء لا تنفصـل . ومن هذا الـوعي نشتق القيمة الحقيقية وهي : حض الآخذ على العطاء وعلى مكافأة المعطي وحفز المعطي على العطاء بمكافأته بالعطاء حين يحتاج ، أو يقع في شدة . ويصبح الجود الحقيقي هو مكافأة من أعطى فيتواتر عطاؤه ويستمر ، وتكريم من أخذ بانتظار عطائه ، كتمام للجود الذي بدأ يوم ان أخذ .

وبهـذا يتم الوعي بحقيقـة أعمق ، تـدعم القيمـة السابقة ، هي أن الناس متساوون ، وإن علا بعضهم فوق بعض فلعلة طارئة من منصب أو مال ، وهذا العلو خدعة ، لأنه صفة المنصب أو المال ، وليس صفة أصيلة في الانسـان . ولذا فمن خـلال قيمة الجـود بمفهومهـا الجديد الذي يطرحه الكاتب تبرز قيمة المساواة لتسقط من وعينا أي وضع طبقي نكتسبه . ويصبح أمرا منطقيا أن يعمد الكاتب الى تأكيدها في أول صفحات كتابه في « الخبر القصصي رقم ١ » في حوار بـين رجل السلطة وبين أحد عمـلائه الصغـار بعدمـا أمر رجـل السلطة صاحب الديوان بقطع يد العميل أمامه فقال العميل :

ـ استبقني أصلح الله الأمير

فقال صاحب الديوان :

ـ وما يكون من مثلك ؟!

فقال العميل :

ـ ان لم يقدر في الزمان رفعتي الى منزلتك ، فلا تأمنه على حطك الى منزلتي ، فيكون مني ما تحمده .

فقال صاحب الديوان :

ـ أطلقوه ففيه عظيم .

تلك هي قيمة المساواة . أما القيمة الأخـرى فهي المفهوم الاجتماعي للأخذ والعطاء ، فلا ينبغي أن ننظر الى من أعـطانا متصـورين أنه الـوحيد الـذي يستحق

المكافأة على عطائه . ان الآخذ يوفي دين المعطي اذا حاكاه في العطاء ، وسدد الدين الى أي فرد في المجتمع ، لأن سلسلة الأخذ والعطاء هكذا ستنتشر في دائرة تتسع لتعم الجميع . ونستطيع بسرعة الوصول الى هذا العمق الاجتماعي لمفهوم الجود (الأخذ والعطاء) عند كاتبنا من الخبرين القصصين رقم ٢ ، ٣ . ففي الخبر رقم ٢ قرر صاحب الخراج / معاقبة / أحد المتأخرين من المتضمنين (ملتزمي سداد الخراج) فسد عنه الدين أحد الموجودين ممن لا يعرفه وبعد ما سدد عنه الدين التفت الى جار له وسأله :

ـ تعرف هذا الرجل ؟

فقال :

ـ نعم ، ومن العجب ألا تعرفه .

فقال :

ـ يا أخي ـ أمر في رجل (يريد : امر بمعاقبته) ، يجري مجرانا في معاشنا بما لم أطق والله احتماله ، وعندي ضعف ما طولب به ، وكانت صيانته (من الضرر) أحب الي مما حويته (أمتلكه) . فاذا لقيته ، فعرفه أني أورد المال عنه ، لئلا يورد المال مضعفا .

وفي الخبر رقم ٣ ينقذ أحدهم أعرابيا من قطاع طريق وقد حاولوا سلبه فيسأل الأعرابي الرجل وقد عجز عن مكافأته : كيف يرد على هذا المعروف ؟ فأجابه :

ـ اذا رأيت رجلا أحاطت به خيل (تريد) سلبه فذدتها عنه ، فقد كافأت عارفتي (أي معروفي) .

فمن أنقذه أحد الناس من الغرق عليه أن ينقذ أول غريق يقابله ليرد جميل من أنقذه . فمفهوم حسن المكافأة اذن له عمق اجتماعي يتمثل في المساواة بين الآخذ والمعطي ، وفي أن حق المعطي لدى الآخذ يمكن سداده لأي فرد يحتاج العطاء .

وبربط أول المقدمة بآخرها نستطيع أن نطرح قصتها ، ونحن في ذلك نستعين بمنهج كل الكتب العربية النظيرة ، ونخص بالذكر رسالة طوق الحمامة لابن حزم . ان هناك صديقا لابن الداية كتب اليه يسأله حلا لمشكلة أو محنة امتحن بها . فيقول له « ان أشد على الممتحن من محنته ، عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بغيته . وهذه العبارة المكثفة تطرح فكرا راقيا للكاتب ، وهو فكر تحليلي موضوعي فأمام ما تطرحه علينا الحياة من امتحان ينبغي أمران :

١ ـ أن يكون سعينا لتحقيق مصلحتنا لا ينحرف عن ذلك .

٢ ـ أن يكون هذا السعي مسبوقا بتحديد الهدف (أو البغية) تحديدا يتسم بالصواب .

والمحنة الحقيقية هي أن يكون سعينا في غير مصلحتنا وتحديدنا للهدف متنكبا عن الصواب . وهذا لوم خفي للصديق يتهمه بالسعي في غير مصلحته ، والخطأ في تحديد الهدف . ولأول وهلة نحن أمام مفهوم للسلوك الاجتماعي يقوم على فكرة الخطأ والصواب ويطرح أسلوبا عمليا في الحياة الاجتماعية يرسم خطوات السلوك من سعي لمصلحة وتحديد لهدف .

وتسير المقدمة في هذا الطريق « ولكل وجهة من الجدوى مأتى تستنزل به عوائدها ، ويقرب معه ما استصعب منها ، يستثيره حسن الروية ، (ويهدي اليه) صالح التوفيق » فما دام من الضروري تحديد الهدف فلكل هدف مدخل خاص به يقهر كل الصعاب اليه . ولا نكتشف ذلك المدخل الا بالروية ، وسليم التوفيق بين الأمور .

ولكن ما هي محنة الصديق أو مشكلته التي حدت بابن الداية الى ما سبق ؟ يأتي بعد ذلك في المقدمة « وقد رأيتك لا تزيد من رغبت اليه ـ فيما تحدوه على برك ، وتحثه على ما غفل من أمرك ـ على نص مكارم من سلف . وترى أنه يهش الى مساجلتهم فلا تبلغ في هذا أكثر من احراز الفضيلة للمرغوب اليه ، ولا توجد

للراغب فضيلة تحثه على شفيع قصده » ان الصديق يحاول دائما أن يوقظ فيمن رغب الى عطائه كل سبيل تدفع هذا المعطي الى استمرار تقديم العطاء اليه ، دون أن يتيح له فرصة بأن ينساه أو يغفل عن بره . وأسلوب الصديق في جذب العطاء هو ذكر مكارم القدماء السالفين لاستنهاض المعطي على منافستهم في المكارم .

وباستمرار هذا السلوك يكتشف الصديق أن كل الفضائل قد نالها المعطي ، وأن التراث بماضيه وحاضره ينسب اليه كل فضيلة ، أما الآخذ (أو الراغب في نيل العطاء) فلا سبيل الى الفضائل أمامه بل سلب من كل فضل نسب الى المعطي . وهذا يعني أن الصديق يعاني وضعا يسلبه من كل فضيلة ، لأنه آخذ من عطاء غيره ، راغب في ذلك العطاء ، مستمر في تمجيد كل معط سلف ، حثا لمن يعطيه على استمرار العطاء ، حتى أحس بجفوة المعطي واغفاله لما سار عليه من سنة عطائه ، بجانب فقدانه لذاته حال وقوفه بباب الآخر مادحا لفضائله .

ومن هنا يطرح ابن الداية على الصديق الحل الذي يجلب له عطاء المعطي ، وفي نفس الوقت يحقق ذاته ويصونها من ذل المدح والسؤال . ان الحل يظهر في مخاطبته للصديق في الفقرة التالية من المقدمة : « ولو عدلت عن مكارم من رغب اليه ، الى حسن مكافأة من أنعم عليه ، لكانت لك ذرائع يمت بها الراغب ، توجد المرغوب اليه سبيلا الى الانعام ، وتفسح أمله في مواترة الاحسان » .

والحل جد خطير ! اننا أمام موقف صارم من السلوك الاجتماعي في عصر الشاعر وما سبقه من عصور بل وفي عصرنا ، وهو موقف غير متشنج بل لا يلجأ للهجوم قط ، الا بقدار ما أحسسنا من لوم خفي للصديق . ان السلوك الاجتماعي الذي يعد ما يطرحه المؤلف من حل للصديق موقفا صارما منه ، هو النفاق الذي أخذ صورته المثلى في شعر المدح العربي وفي سلوك الأفراد مع الحكام وذوي الجاه أو السلطة أو المال . انه سلوك يقوم على استهلاك كل الفضائل في خدمة الممدوح ، أو تذكيره بذوي الجود من السلف ونسبة فضائلهم اليه حتى يجري مجراهم . وهو سلوك ينزع بالممدوح الى الزهو والعطاء ، ثم يضيق بما يسمع لتكراره وعدم جدواه ، فيغفل عن العطاء ، بل ويتخلى عن المادحين المنافقين الى استقبال من يسعى بهم من منافقين جدد ، يهزمونهم بابتكار مداخل جديدة ، وهكذا .

ما هو الحل ؟ لقد طرحته العبارة السابقة لهذا الكلام من المقدمة . إننا ينبغي أن نعدل عن صيغة المدح ونسبة الفضائل للمعطي ونتخذ أسلوبا جديدا مخالفا يقوم على توعية المعطي بمفهوم جديد تماما للجود . وأيضا نستنتج هذا المفهوم من أسلوب الكاتب المركز الشديد التركيز .

انه يطلب من صديقه أن يذكر لمن رغب اليه في طلب العطاء حسن مكافأة الآخذ للمعطي . بعبارة أخرى ، على الصديق أن يمدح الآخذين بديلا عن مديح المعطي ، بذكر ما يظهرون من وفاء ومن رد للجميل بأجمل ، فيدرك المعطي أنه بعطائه يشكل رصيدا استثماريا دائم الزيادة والربح . وهذا الحل يعفي الآخذ من سحق ذاته وشخصيته ، ومن تسول العطاء ، ومن الوقوف موقف المنافق في عين المعطي ، فيقبل عليه حينا وينفيه عن وجهه في معظم الأحيان ، لأنه في النهاية يجعل الآخذ وعدا بالعطاء وحسن المكافأة .

●●●

ولا يترك صاحب الرسالة صديقه حائرا اذ يقدم له مجموعة من الأخبار تبسط وتفصل ما قاله مجملا ، اذ تنتهي المقدمة بقوله : (وقد كتبت لك) في هذه الرسالة أخبارا ـ في المكافأة على الحسن والقبيح ، تنعم الخاطر ،

وتقرب بغية الراغب مما جمعناه ممن تقدمنا وشاهدناه بعصرنا ، وبالله التوفيق . فابن الداية يطرح عبر الأخبار أهدافا ، وسبيل تحقيقها ، في اطار ما يطرحه من مفهوم جديد لفكرة الجود ، في سلم من القيم الانسانية ذات البعد الاجتماعي .

من الواضح أنه يرفض التصنيف التقليدي الذي يطرحه التراث والعصر ، ممثلا فيما طرحه عليه الصديق من معضلة ، وأعني به ما أشار اليه من تصنيف الناس الى آخذ راغب في العطاء ومعط مرغوب اليه . وهو تصنيف يفرض أنماطا من السلوك ومن القيم تؤدي الى القضاء على الجود ، واليأس منه ، لأنها تفرض على الراغب أن يطرح نماذج مثالية من مكارم السلف ، لكي تغري المعطي على أن يسقط كل فضائل هذه النماذج على نفسه المرغوب اليها ، وهو سلوك منافق يحتفل بقيمة مزيفة ، تجعل للمعطي كل فضيلة وتستفزه لمنافسة مكارم السلف دون جدوى ، لأن الآخذ هنا لا يمثل دافعا للمعطي حتى يبذل . وفضلا عن خطأ ذلك السلوك وزيف القيمة ، هناك خطران : أحدهما ضيق المرغوب اليه بالعطاء وعدم جدواه ، واقفال الباب أمام الآخذ لنيل أية فضيلة ، سوى التواكل والاعتماد على مصدر غير مضمون . والخطران ينبعان من ضيق أفق التصنيف في تصوره ثبات القسمين ووضوح الحدود بينهما ، فكأنما هو تصنيف طبقي يجعل الآخذ كما مهملا لا فعل له ، والمعطي نبيلا يمتلك كل الفعل والفضيلة .

وانطلاقا من هذا الرفض يقدم مفهوما جدليا للعلاقة بين الآخذ والمعطي : (الراغب والمرغوب اليه) . فالآخذ اليوم يعطي غدا . والمعطي الآن يأخذ فيما هو آت من الزمان . ومفهوم الجود اكتمال الدائرة ، وتواتر حركتها ، بمعنى أن نقطة البداية على المحيط أن يبدأ معط بالعطاء فيعود المحيط في التفافه الى نفس النقطة ، بعطاء لمكافأة المعطي فيصير آخذا ، يعطي من جديد أملا في تدافع نقاط المحيط اليه بمكافأة جديدة . وأسلوب الآخذ في آن محدد مع المعطي هو خلق الوعي لديه بأن العطاء رصيد مستثمر يتزايد ربحه مع الايام ، فيصبح الآخذ مثل عميل البنك يأخذ منه اليوم ويودع فيه غدا - فيما اذا صح هذا التشبيه . فالحياة في نظر كاتبنا سلسلة متصلة من الأخذ والعطاء ، والجود الحقيقي هو وعينا بأن العطاء أسلوب للأخذ ، ودين يرد مع أجزل الفوائد ، وبأن الأخذ دافع للسداد والمكافأة وتواتر العطاء . ولما كانت لحظة الاخذ تمثل لحظة ضعف للآخذ ولحظة قوة للمعطي مما قد يجعلها مجالا للمساومة والاستغلال ، فإن على الضعيف تذكير القوي بقانون الجود ، ومنطق الحياة ، وهو أن الآخذ قوة كامنة والعطاء ضعف كامن ، وكل (كامن) الى ظهور ، فلندخر من قوتنا لضعفنا ، ولندعم ضعف الآخذ لايقاظ قوته الكامنة .

وانطلاقا من هذا المفهوم للجود تبرز مجموعة من القيم في تشابك . أول هذه القيم هي قيمة المساواة بين البشر ، وهي قيمة تفترض أن المساواة هي الأصل ، وأن القوة والضعف عارضان ، لا يترتب عليهما علو القوي على الضعيف ، وتميزه طبقيا ، لأن كل علو له على غيره هو صفة للمنصب أو المال أو النسب ، وتلك الأشياء ليست من الصفات الأصيلة في الانسان . فعلينا في ظل هذا المفهوم أن نسقط من وعينا أي وضع طبقي نكتسبه ونثبت في وعينا قيمة المساواة .

ولهذا ففي أول صفحة في أول خبر من أخبار الكتاب يبرز الكاتب هذه القيمة ، ففي حوار بين أمير ورجل عادي يتعرض لعسف الأمير يقلل ذلك الأمير من شأن الرجل العادي « وما يكون مثلك ؟ » فيرد الرجل « ان لم يقدر في الزمان رفعتي الى منزلتك ، فلا تأمنه على حطك الى منزلتي فيكون مني ما تحمده » فيقول الأمير في انبهار وفهم لعمق العبارة وصحتها « اطلقوه ففيه عظيم . »

ففي كل انسان عظيم ، والمنزلة العظيمة أو الوضيعة أوضاع طارئة ، تمثل خللا في وعي الانسان .

والقيمة الهامة الثانية التي تبرز فورا في الخبرين الثاني والثالث ، هي أن الآخذ لا يشترط عليه حسن مكافأة من أعطاه شخصيا بل حسن المكافأة بتكرار العمل (أو العطاء) الذي صدر عن المعطي ، كما لا يشترط في المعطي أن يعطي من يرغب اليه لذاته بل لحماية انسان آخر من وضع ضار لا يتحمله هو ، وذلك يعني ما يمكن أن نسميه بالقيمة الاجتماعية للأخذ والعطاء . فالجود إذن عمل اجتماعي سيحتم بالضرورة : أن كل معط آخذ وأن كل معط وأن كل عطاء في الحقيقة هو مكافأة للآخذ على عطاء سالف أو قابل . ففي الخبر الثالث يسأل الآخذ المعطي كيف أرد عطاءك فيكون الخطاب بأن تسدي لمن قابلك في شدة نفس ما أسديته اليك . وفي الخبر الثاني يسد الرجل دين رجل آخر لا يعرفه ، لأنه لم يطق أن يتحمل ما سيقع على المدين من عقوبة ، ولأن صيانة المدين من الضرر ـ ما دام قادرا عليها ـ أحب اليه من كل ما يملك .

والقيمتان معا تقدمان الآخذ والمعطي على قدم المساواة ، وتجعل علاقتهما ذات بعد اجتماعي مطرد ، لأن المساواة بين الآخذ والمعطي تفرض على الآخذ حسن المكافأة أي مسئولية اطراد العطاء ، ومحاكاة فعل المعطي ، وهي مسئولية تتسع حتى أن من يخلف يرى في السلف آباء . ورؤيته هذه جمال فيه ، اذ يقول الوالي الحالي للوالي السابق المعزول وقد ساءت حالته واحتاج للعون في الخبر الخامس « إنه لا فرق بينك الساعة عندي في المرتبة التي كنت فيها ، ومن جمالنا فيما أفضى إلينا أن نحسن فيه خلافة من تقدمنا ، وأن نراهم كالآباء المستحقين البر من أولادهم » وفي الحكاية التاسعة عندما يموت الأب يحسن أصدقاؤه مكافأته ، في علاج جهل ابنه ويحدثونه « تتوهم يا جاهل أن أباك مضى واسترحت ! ولا تعلم أن أباك خلف لك هؤلاء الآباء بأسرهم (حشد عظيم من أصدقائه) ، يردونك عن الخطأ بأليم العقوبة ، ولا يشفعون في مصلحتك من عظيم ، ما كان أبوك يرق عنك فيه ؟ » ، وفي الحكاية الثامنة يقوم الخال بحسن مكافأة من أحسن الى ابن أخته ، ليس للقرابة بينه وبين ابن أخته ، وانما لقرابته بالمحسن ، وهي قرابة اخترعها كون المحسن محسنا ، أي أنها المسئولية الاجتماعية .

وإذا تشابكت قيمة المساواة والقيمة الاجتماعية ، تجاوزت قيمة الجود الأفق الضيق لأي فواصل تقوم على أساس الدين . ففي الخبر العشرين يكون المعطي نصرانيا وحسن المكافأة من المسلم ، فيرد النصراني بما هو أحسن ، فيتمادى المسلم وهكذا دون نهاية . فمفهوم الجود قيمة اجتماعية محضة ، لا تقوم على أساس ديني أو أساس أخلاقي ، وإنما هي صيغة لصنع التكافل الاجتماعي في ظل أفق انساني رفيع ، وبعد نظر يعطي وهو يؤمن بأنه يستثمر بأوفر الربح . وهذا الربح لا يتوقف بعزل المعطي عن جاهه ، أو بموته كما سبق وعرضنا ذلك مستشهدين في الخبر الخامس والتاسع ، وكما يؤكد ذلك عدد من الأخبار مثل الخبر الحادي والعشرين ، حيث يصل حسن مكافأة يحيى بن خالد بن برمك لمن أعطاه (في سجنه مكافأة على ما سلف له من يحيى) بعد نكبته وموته بزمان . أيضا ما حدث في الخبر السادس والعشرين لوالد المؤلف عند موته ، حيث أنقذ أبناءه حسن مكافأة له على ما سلف منه من عطاء . والخبر السادس يقدم حسن مكافأة لمسلمة بن عبد الملك الى ذريته جزاء صنيع قديم ، ونفس الشيء يحدث من حسن ذكر لهشام بن عبد الملك بين يدي المنصور ، وقد أحضر رجلا كان من رجال هشام بن عبد الملك ، ويسائله عن سيرة هشام لأنها كانت تعجب المنصور ، فكان الرجل يترحم عند كل جار من ذكره ، فأحفظ

ذلك (جماعة العباسيين) فقال له الربيع « كم تترحم على عدو أمير المؤمنين ؟؟ فقال الرجل للربيع « مجلس أمير المؤمنين أيده الله ـ أحق المجالس بشكر المحسن ، ومجازاة المجمل ، ولهشام في عنقي قلادة لا ينزعها الا غسلي » فقال له المنصور : « وما هذه القلادة ؟ » فقال : قلدني في حياته ، وأغناني عن غيره بعد وفاته » فقال له المنصور « أحسنت بارك الله عليك ! ويحسن المكافأة تستحث الصنائع وتزكو العوارف . » (الحكاية الثانية والثلاثون) .

●●●

هكذا تجعل القيمة الاجتماعية للجود من الأخذ والعطاء سلوكا ممتدا في الزمان والمكان وشاملا لكل الناس » .

في ختام أخبار المكافأة على الحسن يوضح المؤلف أن أخباره هادفة وأن موقفه من الجود موقف فلسفي واع بقوله « وقد شبه بعض الفلاسفة لحسن المكافأة بالحسام الصقيل الذي يؤدي وقوع الشمس عليه انبعاث شعاع منه يجلو غياهب الدجنة المظلمة ، ويكون وفور شعاعه على حسب صقله . وقال أفلاطون : « من حسنت مكافأته لم تغضبه خيبته فيما التمسه لأنه يقيم العوارف مقام ديون يتحملها لا يسعه اغفال أدائها . وانما يغضب من المنع من آثر نيل العارفة واغفال المكافأة عليها . » ثم يقول المؤلف في سطوره الأخيرة في القسم الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب اليه كان يحتاج الى مطالعة حسن المكافأة للاحسان فيثابر عليه ، وسوء المكافأة على الاساءة فيتأخر عنه ، كان الراغب محتاجا أن يكون في خلده من أخبار من أساء الصنيع فساءت مكافأته ، ما يوازي ما أثبتناه من حسن المكافأة على الاحسان » .

ومعنى ما سبق يقدم أبعادا جديدة للقيمة الاجتماعية للجود . ان المسئولية الاجتماعية هي أن يمتد الجود في الزمان والمكان ويعم الناس وتتصل السلسلة ويربو استثمار العطاء . وهذا هو السلوك الحسن . ووصف هذا السلوك السليم بأنه حسن يقدم القيمة الجمالية للجود حتى اننا كما أوردنا في الخبر الخامس على لسان الوالي لسلفه « . . ومن جمالنا . . الخ » فحسن المكافأة جمال . وتكثر الشواهد على تلك القيمة الجمالية ، ومن ثم فإن من يقطع سلسلة الأخذ والعطاء بأن يأخذ ولا يعطي أولا يحسن مكافأة المعطي في سعي لاستمرار احتلاله لوضع الآخذ ، فإن سلوكه هذا قصر في النظر يجره بالضرورة الى الاساءة لمن أعطى ويحسن مكافأة غيره . وهذه الاساءة تتضمن عكس ما طرحنا من قيم للجود فهي تتضمن قيما مضادة ، تخرق المساواة ، وتسيء للمجتمع ، وتتسم بالقبح . ولهذا ساءت مكافأة من يقترفها انطلاقا من قاعدة معروفة هي : الجزاء من جنس العمل . ويكون من المنطقي أن يكون القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان : « المكافأة على القبيح » .

ومن هذا العنوان ندرك أن استعمال لفظة « مكافأة » يعني هنا دلالة محددة : « انها مقابل العمل وأجره . » فالكاتب يحاول دائما التجرد من المفاهيم الشائعة الى نحت مفاهيم جديدة .

واستخدام المكافأة بهذا المفهوم يلغي البعد الأخلاقي لها ، وينزع عن الكلمة تصور صدورها من سلطة أعلى تملك صلاحية الحكم على الأشياء الجيدة ومكافأتها ، وأيضا تحل محل كلمة « العقاب » بمفهومه الأخلاقي ، وتصير ذات مفهوم موحد يشمل العقاب كما يشمل الثواب بدلالة جديدة موحدة . إنها تصير نتيجة حتمية للفعل الانساني ، وهي اما نتيجة سيئة أو حسنة طبقا لاساءة الفعل أو احسانه . من ثم يتجنب الكاتب استخدام الثواب أو العقاب كما يتجنب استخدام الحسنة

أو الذنب ، أو ما رادفها من حلال أو حرام . فنحن أمام قيمة اجتماعية محضة ، تقوم على معيار الانحراف عن المصلحة أو الخطأ في تحديد الهدف كمقابل للصواب في الأمرين . والصواب مكافأته مثل الخطأ تصدر عن طبيعة الفعل من رد فعل اجتماعي مستمر .

وفي نهاية المكافأة على القبيح في القسم الثاني من الكتاب يبرز الكاتب القيمة الأخلاقية للجود لا للمكافأة . فاحسان الفعل خير بالضرورة كما أن اساءته شر . ونفهم ذلك من قوله « واذ وفينا ما وعدناك من أخبار المكافأة على الحسن والقبيح ، ما رجونا أن يكون ذلك عونا على الاستكثار من مواصلة الخير ، وتطلب العارفة في الحسن ، وزجر النفس عن متابعة الشر ، وابعادها عن سورة الانتقام في القبيح . وقد قالوا : الخير بالخير والبادي أخير والشر بالشر والبادي أظلم ، رأيت أن أصل ذلك . . بطرف من أخبار من ابتلى فصبر فكان ثمرة صبره حسن العقبى . » والكاتب دقيق في هذا النص في تحديد أبعاد القيمة الأخلاقية للجود إنها مواصلة الخير مع المطالبة بالمكافأة على الحسن في مقابل عدم متابعة الشر . فالخير فعل عطاء متواتر وقطع تواتره شر لكن المكافأة في الحالتين نتيجة ضرورية ينتهي اليها الفعل لصالح المجتمع بالضرورة .

لكن اذا عجز الانسان عن الفعل ، فماذا يكون الأمر ؟ هنا تنطلق القيمة الأخلاقية للجود في الفعل داخل النفس فتعينها في محنة العجز على ملازمة الصبر وحسن الأدب مع الرب عز وجل ، بحسن الظن في مواتاة الاحسان عند نهاية الامتحان . والاحسان هنا حسن المكافأة في دورة فعل الجود لا بد وأن تمر بالصابر لما في نفسه من جلد وروية ، يتأتى له بها استجلاب الخير نحوه بأسلوب اعتمد على ثقة النفس في الرب وما زرعه من خير في المجتمع الانساني عبر الجود . ولكي يتم ذلك يقدم مجموعة أخبار لمن ابتلى فصبر فكان ثمرة صبره حسن العقبى لأن النفس ـ كما يقول في سطوره الأخيرة من القسم الثاني ـ اذا لم تعن عند الشدائد بما يجدد قواها تولى عليها اليأس فأهلكها .

ويستمر الكاتب في هذه السطور وقد فهمنا منه أن الصبر أشبه ما يكون بإحسان الفعل واليأس أشبه ما يكون باساءة الفعل ، وأن حسن العقبى ثمرة للصبر ، أي نتيجة له فهي أشبه ما تكون المكافأة على الحسن ، وأن اليأس نتيجته هلاك النفس ومرضها فهي نتيجة أشبه ما تكون بالمكافأة على القبيح . ولكن كيف تشجع تلك الأخبار المبتلى على الصبر ؟ يقول « وقد علم الانسان أن سفور الحالة عن ضدها حتم لا بد عنه » وهذه العبارة الأخيرة برهان حقيقي على كل ما أسلفنا من تحليل ، فالكاتب يؤمن بحتمية التغيير وبانبثاق الفرج عن الضيق وبانبثاق المعطي عن الآخذ والآخذ عن المعطي وهذه حركة تؤدي الى تغيير يبرز في شكل المكافأة بدلالتها الجديدة . فوق ذلك فالعبارة قانون يهدم المنطق الصوري في عصر مبكر ويقيم مكانه منطقا جدليا يجعل من سفور الحالة عن ضدها من الحتم الذي لا بد عنه . ويصبح هكذا الصبر صراعا مع اليأس لتحقيق الأمل بالوعي بصدور حتمي لهذا الأمل المحقق من حالة اليأس .

أدبية الكتاب ـ ٤ ـ

والآن ما علاقة هذا الكتاب بالأدب بعد أن تبينا قيمته الفكرية وما يطرحه من مناهج للسلوك الاجتماعي ؟ الكتاب كتاب أدب في المقام الأول . وأدبيته تنبع من بنيته السطحية ذات التشكيل الجمالي المحصن التي تنبثق دلالتها بتشكيل بنيه الكتاب العميقة داخل فراغ الروح من البناء العقلي للمتلقى .

الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول ولكل فصل من

الفصلين الأول والثاني خاتمة ، وللفصل الثالث خاتمة هي خاتمة الكتاب كله .

والمقدمة هيكل عظمي للكتاب فهي افتتاح لرسالة تكمل بخاتمة الفصل الثالث والكتاب جميعاً فهي الرأس ينبيء بشكل الجسم ووجوده في آن . وهي مقدمة تخلو من أي صورة أو رمز . وهي تناقش في بطء شديد قضية المرسل اليه في عرض تحليلي لها يطرح حلاً لمعضلة . وينبع البطء الشديد من تكثيف العبارة تكثيفاً يشبه تكثيف الغاز في انبوبته ، إذ تتسع الدلالة ، لكن على القاريء أن يستقبلها بالتدريج على مهل بقراءة تلك المقدمة القصيرة عدة مرات حتى يتأتى له فهم دلالتها . ويعتمد هذا البناء على المزاوجة بين الجمل والمساواة حتى توهم بالترادف . ويأتي التزاوج منبثقاً من جملة أساسية .

الجملة الأساسية

أن أشد على الممتحن من محنته ،

جملتا التزاوج

عدوله في سعيه عن مصلحة

وتنكبه الصواب في بغيته

الجملة الأساسية

ولكل وجهة من الجدوى مأتى ،

جملتا التزاوج

يستنزل به عوائدها

ويقرب معه ما استصعب منها

وقد اخترنا هذين المثالين من أول فقرة في المقدمة ، ونرى أن كل جملتين متزاوجتين ينبثقان عن جملة أساسية في بداية التركيب اللغوي . فنحن أمام تركيب ثلاثي لغوي يفسر ما ورد في مطلع المقدمة من تحية الرسالة : « سدد الله خطاك ، وأحسن أمرك ، وكفاك مهمك » . انها تحية موجزة ثلاثية التشكيل اللغوي . من ثم فهذا التركيب الثلاثي يقدم هيكل الكتاب الثلاثي الفصول في شكل ايقاع واع .

وبعد ، تهدف المقدمة إلى تشويق الكاتب لما سيليها من أخبار ، بطرح موضوع تلك الأفكار مركزاً لحفز القاريء على البحث عن تفصيلات ما ركزته المقدمة فيما سيلي . فهي ذات وظيفة بنائية تحفر في فراغ الروح من العقل اناء ضاماً في شكل هيكل شامل عضوي للكتاب ، فينصب الكتاب اليه تدريجياً وفي بطء دون تشتت . إن هذه المقدمة أشبه بالماء يتسلل بين ذرات دقيق الكتاب فيعجنه ويصنع منه رغيفاً واحداً يتضح داخل العقل بنهاية الكتاب .

وذلك الهيكل يتشكل مما سمعه الكاتب ممن تقدمه وشاهده في عصره كما ينص في آخر المقدمة الشديدة القصر . فعناصر تركيب ذلك الهيكل من معطيات ما سلف من تاريخ أو من الملاحظة للواقع ، فهو هيكل مشتق بالضرورة من الواقع في مزج بين تراث ما يطفو على سطح الحاضر فيسمعه المؤلف وبين معطيات الواقع الحاضرة في متناول ملاحظة الكاتب . وبهذا توقف المقدمة القاريء بعيداً عن انتظار قصص المعجزات والكرامات أو عن خدع أقلام خيالات الكتاب وهذه خصيصة هامة لأدب ذلك الكتاب ، وكتب كثيرة غيره في ذلك العصر . إن عناصر الحياة الجارية في الشارع ينتقي منها ما يصلح مادة لهذا النوع الأدبي أو ذاك ، ثم تصاغ تلك العناصر جمالياً في شكل خبر صحفي ، تتم صياغته لا ليفهم القاريء ما فيه بل ليسقط مغزاه على واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخبر . وسنعود في الحال لتوضيح ذلك .

●●●

وبعد المقدمة يأتي الفصل الأول ليحمل عنوان « المكافأة على الحسن » ويكتسب العنوان أهمية كبرى .

ويردنا إلى عنوان الكتاب كله « المكافأة » فهذا العنوان الأساسي يسبق المقدمة ، كأنه إجمال لكل الكتاب ، وتصنيف حاسم لموضوعه الموحد ، وجهاز عصبي سينتشر في كل الصفحات ، ثم تفصل المقدمة إجمال المكافأة إيقاعياً بالتركيب اللغوي الثلاثي ثم يأتي الفصل الأول بعنوانه المذكور ليشكل بنية صغرى تتضام في البنية الكبرى : بنية المكافأة على الحسن « التي تتضام في بنية كبرى هي « المكافأة » .

ويتلو العنوان إثنان وثلاثون خبراً وكل خبر « بانية » في تلك البنية الصغرى ، وبتشابك الأخبار تنمو وتتهيكل البنية العميقة ، وفي انفصالها تبرز البنية السطحية .

وهذا يدفعنا مبدئياً لدراسة الخبر على حدة ، ذلك الخبر الذي سبق ووصفناه بأنه في شكل خبر صحفي تتم صياغته لا ليفهم القاريء ما فيه بل ليسقط مغزاه على واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخبر .

ولكن ما الجنس الأدبي لهذا الخبر ؟ لا شك أنه نوع من أنواع القص يعتمد في اداء وظيفته على المثل الكنائي « الألليجوري Allegory» فيمكن لنا أن نطلق عليه ـ إذا كان ولا بد من الأسماء للأشياء ـ الخبر التمثيلي . فهو في ظاهره يحكى حدثاً نامياً يبدأ بموقف متأزم يكون نقطة انطلاق الحدث إلى الانفراج . والانفراج يُلَمِّح لموقف متأزم جديد يؤدي وقوع الانفراج في الموقف الأول لحدوث الانفراج في الموقف الثاني والحدث يقدم شخصية راغب يتجه في أزمته إلى مرغوب اليه ، ثم يصير الراغب مرغوباً اليه والمرغوب راغباً أي آخذ ومعط في موقف أول يتبادلان المراكز في موقف ثان وأخير .

فالراغب (آ)		المرغوب إليه (ب)
في	يتجه إلى	في
أزمة (١)		انفراج (١)

ثم يصير :

(ب) راغباً		(آ) مرغوباً إليه
في	يتجه الى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

ويتكرر نفس بنية الخبر على طول الفصل تستمر السلسلة السابقة مفتوحة الى ما لا نهاية لأن الفصل لا ينتهي قط بفضل خاتمته التي تتشكل من بضعة سطور ، ترى في الحكايات السابقة دافعاً لاستمرار نفس الحدث بين الراغب والمرغوب اليه ، كما أنها تمهد للمثابرة في ذلك الاستمرار بدعوة (أ) ، (ب) لمشاهدة المكافأة على القبيح ففيها دافع المثابرة .

●●●

وقبل أن ننتقل الى نقطة جديدة نرى صدق ما سبق في مثال من أخبار هذا الفصل وليكن الخبر الأول : « حدثني أبو محمد يحيى بن الفضل عن عبد العزيز بن خالد الأموي عن أبيه خالد ، قال :

١ ـ أخبرني محارب بن سلمه ، كاتب خالد القرى : أن ديوانبان (صاحب ديوان) خالد أخرج من ديوانه وثيقة على بعض المتضمنين (ملتزمي الخراج) ، فدفعها اليه ببر تعجله منه ، فدعا به خالد ، وأمر بقطع يده بين يديه . فقال له : استبقني أصلح الله الأمير (على يدي) . فقال : وما يكون من مثلك ؟ فقال له : ان لم يقدر الزمان رفعتي الى منزلتك ، فلا تأمنه على حطك الى منزلتي فيكون مني ما تحمده . فقال خالد : أطلقوه ففيه عظيم .

٢ ـ فلم يمض حول حتى ورد العراق يوسف بن عمر متولياً لعمله ، فحبسه في حجرة من ديوانه ، ووكل بباب الحجرة جماعة ، فتدسس الديوانبان حتى دخل في جملتهم ، وتلطف للجماعة حتى رأسها

بالخبرة وحسن المداخلة . وتَحَرَّم خالد طعام يوسف بن عمر ـ خوفاً من أن يكون مسموماً ـ فطوى .

وتأمل من ذلك الديوانبان فجعل في منديل نظيف ما يكف جوعته من طعام قد تأنق فيه ، ودخل اليه كالمتجسس عن حاله ، فقال له : أنا الديوانبان الذي عفوت عنه ، وهذا طعام تأمن فيه ما تخافه من غرّة .

فأقام أياماً يأتيه من طرائف الأطعمة والفواكه ما ينسى به وحشته ، ويكف فاقته ، ثم دخل اليه فقال : ليس هذا الذي أفعله مقدار ما يقتضيه إحسانك الى ، وقد استأجرت الدار التي في هذه الحجرة ، وأحضرت قوماً أثق بهم من حذاق النقابين ، حتى نقبت سرباً الى موضعك ، ولم يبق الا أن تركض بعض بلاط هذا المجلس ركضة ، فتفضى الى السرب . وقد أعددت في الدار نجيبين أحدهما لك والآخر لي .

فلما صلى الديوانبان العصر أغلق الباب ، ومضى الى الموضع المكترى ، وركض خالد الموضع وخرج من السرب ، وركبا نجيبيهما وحثا المسير . فما فطن بخالد الا في غد ذلك اليوم فطلبته الخيل النجب ففاتها ، ولم يزل يوضع في البلاد حتى لحق مسلمة بن عبد الملك ، فشفع له هشام ، ورده الى عمله » .

●●●

وبتطبيق ما سبق عن فكرة الحدث التامي بين أزمتين وانفراجين نجد أن :

الديوانبان (راغب)		الأمير خالد (مرغوب إليه)
في	يتجه الى	في
أزمة (١)		انفراج (١)

ثم صـــــار :

الأمير خالد (راغباً)		الديوانبان (مرغوباً إليه)
في	يتجه الى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

وهذا النسق في البنية السطحية يطرد في كل الأخبار حتى لو صعب استنباطه في عدد قليل من جملة الأخبار .

ويصبح الحدث : أزمة ـ انفراج ـ أزمة ـ انفراج .

والحدث عبارة عن قصتين الأولى (أزمة (١) ـ انفراج (١) تتحرك من التوتر الى الهدوء . ومثلها تماماً القصة الثانية : (أزمة (٢) ـ انفراج (٢) فالقصتان تسيران في خط مستقيم منقطع بين الانفراج (١) والأزمة (٢) وتقوم العلاقة العضوية بين القصتين عن طريق شخصية الراغب (أ) الذي يتكرر في القصتين مع تغير وضعه في القصة الثانية من راغب الى مرغوب اليه . أما المرغوب اليه في القصة الأولى فقد يتكرر في الثانية أو قد يحل محله أحد أو آحاد من نسله أو أي انسان راغب يقع في نفس مأزق الراغب في القصة الأولى والذي يصير مرغوباً اليه في القصة الثانية . وسبب عدم ثبات المرغوب اليه وتبدله من القصة الأولى الى القصة الثانية هو أن الراغب في الأولى آخذ ، والأخذ حق يفرض واجباً هو حسن المكافأة كقيمة ذات بعد اجتماعي يلتزم بها الراغب (أ) تجاه أي راغب (ب) يقف موقف (أ) في القصة الأولى .

فهو نسق ثلاثي تحركه شخصية أساسية هي الراغب (أ) الذي ينبغي أن يصير مرغوباً اليه (أ) أيضاً في القصتين . والحدث يدور في مكان وزمان والانقطاع بين القصتين هو انقطاع زماني :

فالقصة الثانية في خبر الديوانبان وخالد تبدأ هكذا « فلم يمض حول حتى . . . . » فالقصة إذن تحدث بعد الأولى بعام . وقيمة الانقطاع الزماني هو خلق فراغ لحركة الانفراج الأولى نحو التكاثر حتى يصير في الانفراج الثاني حسن مكافأة ، والحركة المذكورة في ذلك الفراغ حركة غير مرئية لأن الراغب (أ) كلما مر عليه الزمان يفترض فيه النسيان وزوال حرج ما تلقى من إحسان ، فلم يعد ملزماً نظرياً بحسن المكافأة ، ولكنه لا ينسى

واجبه ، ويختار القيام به بمحض إرادته . وهذا يفجر في أذهاننا البعد الاجتماعي لحسن المكافأة بانتشار الانفراج (١) في الزمان ثم بعدم ارتباط الانفراج (٢) بشخص المرغوب اليه (ب) صاحب الانفراج (١) ، فقط يقع انفراج (٢) متسلطاً على أي راغب ، أي على أي فرد في المجتمع في اطار مسئولية الشخص الراغب (أ) في الأزمة رقم (١) حينما يصير مرغوباً اليه لمواجهة مسئولية انفراج (٢) للأزمة (٢) . ومعنى ذلك أن الفرد (أ) في المجتمع يتلقى انفراج (١) وهو أشبه ما يكون بما يسمى حديثاً « الحق » ونيل الحق يفرض عليه تحقيق الانفراج (٢) وهو ما يمكن أن يطلق عليه حديثاً « الواجب » . ولما كان نيل الحق واداء الواجب يدوران حول الشخص (أ) في ارتباطه بشخص ما (ب) لا تتحدد هويته بدقة بل هو شخص يمتد في كل الأشخاص خلال فراغ المجتمع ببعده الزماني والمكاني ، وبكلمة أخرى : هو المجتمع . من ثم يصبح حقيقة النسق هكذا :

فرد (آ)		المجتمع
في	يتجه إلى	في
أزمة (١)		انفراج (١)
	ثم يصير	
المجتمع		الفرد (آ)
في	يتجه إلى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

وما سبق يجعل الراغب (ا) وصلة عضوية بين قصتي الخبر . ويثبت ذلك ضرورة وجوده في القصتين لأداء الدور الرئيسي في الحدث ، فهو مناط اهتمام الكاتب منذ المقدمة التي تستنكر الأسلوب التقليدي في الاحتفال بالمرغوب إليه دون الراغب . ويبدو دور الراغب (أ) في أنه مسئول عن الانفراج (٢) للأزمة (٢) باعتبار ذلك حسن مكافأة على نيله الانفراج (١) لأزمته (١) .

فالأزمة (٢) لا علاقة لها بالقصة الأولى حتى لو تكرر نفس المرغوب اليه (ب) فيها ، على صورة راغب في القصة الثانية . ومعنى ما سبق أن نفس النسق السابق للبنية السطحية يصير النسق التالي في البنية العميقة :

آ = ب
= انفراج (١) + أزمة (٢)
= أزمة (١) + انفراج (٢)
= راغب + مرغوب إليه
= حركة مجتمع في تكافل
بين حق الفرد على الفرد
وواجب الفرد نحو الفرد
في نمو دائري عبر الزمان والمكان .

وبمفهوم الحق والواجب يصبح في ضوء فكر ابن الداية : الحق يفرض واجباً أكثر اتساعاً من الحق فيصبح الحق الصادر من المجتمع استثماراً يعود ربحه داخل ما يفرض على الفرد من واجب ، وهذا التزايد يجعل حق الفرد لدى المجتمع ينمو فيزداد الحق وبالتالي الواجب في سلسلة يمكن أن نطلق عليها التقدم .

ولكن ما هو مفهوم الأزمة ؟ إنها الضرورة مقابل الحرية (الانفراج (١) ، (٢) ، أي أن الحرية حقوق وواجبات في حالة تزايد ونمو ، وبهما يقهر الانسان الضرورة .

●●●

وفي الحكايات جميعاً في الباب الأول يطرد انتشار الانفراج كما قلنا في الزمان ، وانتشار الانفراج في نسق جمالي يعمق رأسياً بطول ٣٢ خبراً ، مكافأة على الحسن .

فالفصل كله بنية ذات هيكل سطحي يحكم تشكيل ما بداخله من عناصر . أي أنه بنية سطحية ذات بنية تحتها ، وهذه البنية بسطحها الممتد في العمق بانيه في بنية أكبر هي بنية الكتاب .

وبنية « المكافأة على الحسن » الصغرى لا يمكن تصور الحسن فيها بدون تصور مقابله « القبيح » ، وبالتالي فعلاقة التعارض في « المكافأة على الحسن » ستتوجه تلقائياً نحو « المكافأة على القبيح » ولهذا ينتهي الفصل الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب اليه اذا كان يحتاج الى مطالعة حسن المكافأة للاحسان فيثابر عليه ، وسوء المكافأة على الاساءة فيتأخر عنه ، كان الراغب محتاجاً أن يكون في خلده من أخبار من أساء الصنيع فساءت مكافأته ، ما يوازي ما اثبتناه من حسن المكافأة للاحسان » .

ونسق البنية السطحية يسير في خط يوازي خط النسق السابق في اتجاه مضاد .

مرغوب إليه (آ)		راغب (ب)
في	ينصرف عن	في ازمة
انفراج	ثم يصير	
(ب) مرغوباً اليه		(آ) راغباً
في	ينصرف عن	في
انفراج (٢)		أزمة (٢)

ونسق تلك البنية الصغرى العميق :
نفس المعادلة السابقة من هذا المقال .
ونضرب نموذجاً لذلك بالحكاية رقم (٣٤) :
« وسمعت أبا جعفر بن هرثمة يقول :

كان محمد بن عبد الملك الزيات يسعى على المتوكل ـ في أيام الواثق ـ ويحرضه عليه ، فتغيرت عليه نيته ، حتى أدى ذلك الى حبسه عند محمد بن عبد الملك .

فسمعت المتوكل يقول في اليوم الذي تقدم في ادخاله الى التنور الحديد (يريد ادخال ابن الزيات على يد المتوكل بعد أن صار خليفة) : لم يمن أحد بمثل ما منيت به من ابن الزيات ! ضيق على محبسي ، ومنعني مما اقتضتنيه عادتي . وكنت قد تزييت وفرة (شعر طويل) فلم يطلق لي تنظيفها ، فكثرت الدواب فيها . وتأدى ذلك الى والدتي ، فكتبت الى الواثق رقعة . فقال لمحمد ابن عبد الملك : اطلق لجعفر طمّ شعره ، وتنظيف ثوبه وتطييبه . فانصرف كالمغيظ ، وضرب المتوكل بي ، وقال : تركت حبس جعفر شارعاً من الشوارع حتى سهل شكوى أمه ! أمر باخراجي فخرجت فوجدت إمارات الغضب في وجهه . ووقفت ساعة لا يرفع فيها وجهه الى . ثم قال : نطع . فأوهمني أن الواثق أمر بضرب عنقي ، فبسط بين يديه . ثم أومأ بإدخالي فيه ، ولم أشك في القتل ، ثم قال الحجام . فقلت : أظنه يقلع أضراسي قبل قتلي ، وأنا في سائر هذا قائم ، فلما وافى الحجام . قال : احلق شعره . فأجلسني يحلق شعري . فآليت على نفسي ألا أستبقيه لحظة ان ظفرت بالخلافة ، فمات محمد بن عبد الملك بالتنور في اليوم الثالث » .

يصبح النسق للبنية السطحية في هذا الخبر هكذا :

محمد بن عبد الملك

الزيات		المتوكل
في	ينصرف عن	في
انفراج (١)		أزمة (١)

ثم

محمد بن عبد الملك

المتوكل		الزيات
في	ينصرف	في
انفراج (٢)		أزمة (٢)

●●●

ومعنى ما سبق كله أن محمد بن عبد الملك الزيات في انفراجه (١) أي في وفور قوته كان واجب العدل أو جعل ما هو عليه من انفراج يمتد الى غيره ، لكن استخدام انفراجه في خلق أزمة للمتوكل وأزمة قاسية

فيها إساءة تنفيذ الواجب وتدور الدائرة ، وتنفرج أزمة المتوكل ، وفي انفراجه (٢) هذا يكافيء ابن الزيات على ما سببه له من أزمة بأن ينكبه نكبة كانت الأزمة (٢) القاضية على ابن الزيات . من ثم فالفعل المسيء من الفرد (أ) ضد الفرد (ب) جعل الفرد (ب) يكافيء (أ) مكافأة بالغة الاساءة فيها زيادة على ما سبق من (أ) .

اذن اساءة أداء الواجب قبح يجعل من الحق للمسيء إساءة القبح فحق المسيء أسوأ من اساءة واجبه وتلك هي المكافأة على القبيح .

وكما ينتظم النسق في هذا الفصل انتظاماً يشكل منه بنية صغرى تسير في عكس اتجاه البنية الصغرى للفصل السابق عليه يتنوع الاطار السياقي الذي ينـدفق عنه النسق تنوعاً لا يغير من النسق ، وانما يشكل ايقاعاً يخلو من الرتابة ويتسم بالاشارة ، فلا تسير الأخبار في خطها المستقيم بتواليها وراء بعضها شاغلة فراغاً في المكان والزمان مسيراً رتيباً مثل سيرها الرأسي . لأن السير الرأسي للنسق يعمد الى تأكيد قضية الكاتب ، وحصرها حصراً يضيق وعاؤه وتتسع دلالته بعكس السير الافقي المصاحب فهو يهدف الى التشويق والامتاع والاستدراج الى مرحلة جديدة في تعمق السير الرأسي . ونقصد بالسير الرأسي تراكم نفس النسق خبراً فوق خبر . فالرتابة في السير الرأسي ونقصد بالسير الرأسي تراكم نفس النسق خبرا فوق خبر . فالرتابة في السير الرأسي تمثل عنصراً ثابتاً في القضية بينما التنوع الأفقي يمثل المتغير منها .

وإذا عدنا لخبر ابن الزيات . فاننا نجد خمس وحدات تركيبية للسياق هي :

١ ـ محمد بن الزيات يسعى ضد المتوكل حتى حبسه .
٢ ـ المتوكل يدخل ابن الزيات في التنور .
٣ ـ المتوكل يعاني في سجن ابن الزيات .
٤ ـ المتوكل ينوي قتل ابن الزيات ان ظفر بالخلافة .
٥ ـ ابن الزيات يموت في اليوم الثالث لدخوله التنور .

ومن المفترض أن يكون ترتيب الوحدات السياقية السابقة في الواقع الممكن فيزيقيا هكذا :

الوحدة (١) سياقياً ـــ (١) فيزيقياً
الوحدة (٢) سياقياً ـــ (٣) فيزيقياً
الوحدة (٣) سياقياً ـــ (٤) فيزيقياً
الوحدة (٤) سياقياً ـــ (٢) فيزيقياً
الوحدة (٥) سياقياً ـــ (٥) فيزيقياً

أي أن سياق وحدات الحدث في الخبر لا تسير في الزمان سيرها في الواقع لو حدثت . وهذا السياق يتنوع طوال الفصل مع كل خبر بتونع ترتيب الوحدات وأيضاً بما يترتب على هذا التنوع من تعارض مع الترتيب الواقعي الممكن . وذلك التعارض الأخير توتر مولد لمصدر جديد عميق من مصادر التنوع .

واذا عدنا للخبر رقم (٣٣) وهو أول خبر في الفصل الثاني هذا الذي ندرسه نلاحظ تركب الخبر وتنوعه . والخبر مشهور حول حرب بن ملك فارس وملك الهياطلة . ويتحقق النسق في هذا الخبر هكذا :

وحدة (١) :

ملك فارس		ملك الهياطلة
في	ينصرف عن	في
انفراج (١)		أزمة (١)

ثم

وحدة (٢) :

ملك فارس		ملك الهياطلة
في	يتوجه الى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

ثم

وحدة (٣) :

ملك فارس		ملك الهياطلة
في	ينصرف عن	في
انفراج (٣)		أزمة (٣)

ثم

وحدة (٤) :

ملك الهياطلة		ملك فارس
في	ينصرف عن	في
انفراج (٤)		أزمة (٤)

وهـذا النسق المركب فى حقيقتـه يتشكل من الـوحـدة ١ ، ٤ نسقيا واما ٢ ، ٣ نسقيا فهى وحدات قصصية تمثل خطوط رابطة بين الوحدتين ومنمية للحدث . ومن الملاحظ ان الوحـدة (٣) تشكل نسق أخبـار الفصل الأول من الكتاب . وأكثر من ذلك فان الوحدة (١) تحتها وحدات أصغر تنضوى تحت نسق أخبار الفصل الأول أيضا .

فالخبر ٣٣ يبدأ هكذا :

حدثنى احمد بن يوسف بن جعفر بن سليمان بن علي بن عبـد الله عن العباس ، عن ابيـه عن جـده مـولى عبد الله بن المقفع ، ان عبد الله حدثه :

« كان فيما ترجمه من سير الفرس : أن فيروزا لما تقلد مملكة فارس حدثته نفسه باجتياز بلد الهياطلة . وكان به للهياطلة ملك صحيح الـرأى حسن الحوار ، فجمـع ذوى الرأى فى بلده وسألهم عـما يرون فعـرضوا عليـه أموالهم والخروج معه ، فجزاهم خيرا وانصرفوا ، وخلا به وزيره ـ وكان على السن ـ فقال له :

ـ أيهـا الملك ان يسـير الحيلة ربمـا بلغ أوفى منـازل المكافحة ، والذى عندى من الرأى أن تظهـر السخط على ، فتقطع يدى ورجلى ، وتنفينى الى أقاصى عملك وتكتب الى « عاملك » هناك فى حبسى ، وتظهر أنـك تبينت منى ميلا الى فيروز .

فقال :

ـ أنا مذ تكامل تمييـزى أحسب ما لى وعلىّ ، فاذا وهبت لى نعمة علمت أن على فيها محنة ، وأن الرغائب بالنوائب ، وقد عشت فى سلطانك ـ أيها الملك ـ فى هذه السن العالية ، عزيز الجانب خصيب الأفنية ، وشملى فى نهاية من رفاغة العيش . وليس من الجميل أن أمسك عن قضاء حق النعمة على لسلطانى وشملى وأهلى وولدى وصيانتهم ، مما عراهم بنفسى . وأعلم أنى لو خدمت السلامة لنفسى ، لمـات ذكرى بمـوتى ، ولم أبق شرفـا لأهلى . ولعل أجـلى قريب فـأفوز بحسن الـذكر فيـما أتيته ، وقضيت به حق سوالف الانعام على ، والاحسان الى . وانما اعتمدت هذا الأمر الفظيع لأعدل بفكر فيروز عن الحيلة واضطره الى السكون » وتستمر القصة ويخدع الوزير الملك الفارسى فيروز فيقع هذا الأخير فى الأسر ، فيفرج عنه ملك الهياطلة بعهد عدم الاعتداء ، فيعود للاعتداء فيقتل .

وبتأمل الجزء الذى أوردناه من ذلك الخبر الطويـل نسبيا بالمقارنة بالأخبار الأخرى فى الكتاب يمكن اكتشاف اكـثر من وحده صغـرى داخل الـوحدة (١) نسقهـا كالآتى فى مثال الوزير والملك :

الوزير (شابا)		المجتمع
فى	يتجه الى	فى
أزمة		انفراج

ثم

المجتمع		الوزير(مسنا)
فى	يتجه الى	فى
أزمة		انفراج

واذا تأملنا ترتيب الأحداث زمانيا وجدنا أن الحدث

الكبير الذى يتشكل أساسا من الوحدة (١) والوحدة (٤) يسير فى خط مستقيم بينما الوحدة السابقة التى وردت تحت الوحدة (١) يظهر الوزير مسنا ، لكنه فى حواره مع الملك نجده يعود لذكر ماضيه وما سلف من نعمة أنعمها المجتمع عليه ، فيسير الزمان فى خط يبدأ من الحاضر ويتجه للماضى ليعود الى الحاضر من جديد .

وحركة الزمان فى النص تؤدى وظيفة جمالية نعود لابرازها فى قصة المتوكل مع ابن الزيات لأننا أوردنا النص كاملا .

يبدأ النص بادخال ابن الزيات فى التنور ، وآخر فقرة وردت فيه تنص على موته فى اليوم الثالث . أننا طوال النص نترك ابن الزيات فى التنور أو بكلمات أخرى نتركه ثلاثة أيام يتعذب العذاب المفضى الى الموت . ومع حركة النص البطيئة يظهر فى الفراغ حول التنور المتوكل يتعذب فى سجن ابن الزيات ينتظر الموت ويتوقع تعذيبه وقلع اضراسه قبل قطع رأسه وفى اللحظة التى يفلت المتوكل من الموت يموت ابن الزيات . ان معاناة المتوكل تمتزج بمعاناة ابن الزيات وقوة المتوكل تتصارع مع قوة ابن الزيات .

وبالتالى فاتجاه خطوط حركة الزمان وتعاكسها أو تقاطعها أو سيرها فى خطها المستقيم أحد مصادر التنوع بجانب تعارض هذا السير ووحداته أحيانا مع سيرها الممكن فيزيقيا كما سبق القول .

وكذلك تعقد النسق كما فى الخبر (٣٣) أو بساطته كما فى الخبر ٣٤ يعد مصدرا رابعا من مصادر التنوع فوق المصدر الأخير الخاص بتجدد الحدث مع كل خبر اذ يرتبط بأشخاص جدد وعلاقات متباينة تربطهم ، بل بعصور سياسية وتاريخية ونوعيات فعل شديدة التباعد .

●●●

ويلاحظ هنا عدة أمور :

١) أن نفس ظاهرة التنوع وعلاقتها بالايقاع توجد فى كل أخبار الكتاب بفصوله الثلاثة فهى مصدر ايقاع موحد فى العمل كله .

٢) أن وحدة النسق فى هذا الفصل هىَ البنية العميقة التى تصل بين الأخبار مثلما يعد توالى الأخبار وانفصالها هو البنية السطحية لنفس الفصل .

٣) أن سير النسق السطحى والعميق في كل خبر من أخبار الفصل الثانى في خط معاكس للفصل الأول هو رابطة بنيوية جديدة تجعل هذا الخط ينطبق في تعارض على الخط الأول وبهذا تتراكم بنية الكتاب وتتلاحم .

٤) أن حوار الوزير مع الملك في الخبر (٣٣) كما أوردناه يرسم نسقا يجعل المرغوب اليه (ب) ممثلا للمجتمع كما أوردنا فيما قبل حيث أن سلوك الوزير حسن مكافأة للسلطان ولشمل الوزير وأهله وولده ومن أجل تخليد ذكره أى حسن مكافأة لجماعة تنتشر وجودا فى زمان خالد يدوى فيه ذكر الوزير ، وذلك هو المجتمع مما يدعم كل ما ذهبنا اليه فى هذا المقال عن فكرة الكتاب .

٥) أن هذا الفصل الثانى ينتهى بفقرة تجعله والفصل الأول شيئا واحدا لتربطهما بالفصل الثالث والأخير . وهاكم تلك الفقرة :

« واذ وفينا ما وعدناك به ، من أخبار المكافأة على الحسن والقبيح ما رجونا أن يكون ذلك عونا للاستكثار من مواصلة الخير ، وتطلب العارفة فى الحسن ، وزجر النفس عن متابعة الشر وابعادها عن سورة الانتقام فى القبيح ، وقد قالوا : الخير بالخير والبادى أخير والشر بالشر والبادى أظلم . . . رأيت أن اصل ذلك ـ حفظك الله ـ بطرف من أخبار من ابتلى فصبر ، فكان ثمرة صبره حسن العقبى لأن النفس اذا لم تعن عند الشدائد بما يجدد قواها ، تولى عليها اليأس فأهلكها .

وقد علم الانسان أن سفور الحالة عن ضدها حتم

لابد منه ، كما علم أن انجلاء الليل يسفر عن النهار . ولكن خور الطبيعة أشد ما يلازم النفس عند نزول الكوارث ، فاذا لم تعالج بالدواء اشتدت العلة وازدادت المحنة . والتفكر فى أخبار هذا الباب مما يشجع النفس ، ويبعثها على ملازمة الصبر ، وحسن الأدب مع الرب عز وجل ، بحسن الظن فى مواتاة الاحسان عند نهاية الامتحان . والله ولى التوفيق » وتنتهى تلك الخاتمة والتى تتكرر فى نهاية كل فصل بل وفى بداية كل فصل باعتبار المقدمة مدخلا للفصل الأول ، وخاتمة الفصل الأول مدخلا للفصل الثانى ثم هذه النهاية مدخلا للفصل الثالث . وفى الحقيقة الكتاب ينحل كله فى المقدمة ثم لا يلبث أن يتماسك فى الفصل الأول ، لكن كل خبر فيه ينحل فى الخبر الذى يليه ، حتى يصير آخر خبر وقد انحل فيه كل ما سبقه من أخبار وتماسك فيه الفصل لينحل فى خاتمته التى يتدفق منها الفصل الثانى ، وهذا يعنى أن تلك الخاتمة قد انحل فيها الفصلان الاول والثانى وامتزجا ليتدفق منها الفصل الثالث ثم اليهما .

وينبغى تحليل تلك الخاتمة لما فيها من دقة فى الانتقال ورهافة فلسفية أخف من سقوط الندى متكثفا على كوب ماء بارد :ـ

١ ـ لأول مرة ترد كلمة الخير والشر فى الكتاب . لقد اطمأن الكاتب الى اتضاح فكرته عن الجود كقيمة اجتماعية . وكيف أن الجود فعل أجيد ، فهو حسن ، وأن قطع حركة هذا الجود يتم بفعل أسيء أداؤه ، فهو قبيح . والحسن بالضرورة خير والقبيح بالضرورة شر . ومعنى هذا أن الكاتب يقدم لنا قيمة الجود بما يتفرع عنها من احسان أو اساءة باعتبارها قيمة اجتماعية ذات بعد جمالى يجعل منها بالضرورة سلوكا أخلاقيا يتراوح بين الخير والشر . وهذا البعد الاخلاقى ثمرة نهائية نلتقطها من طبيعة أداء الفعل . وهذا يعنى نظرية فى الأخلاق تجعل من الأخلاق نتاجا لقيم المجتمع حسنها وقبيحها وليست حافزا أو تشكيلا لتلك القيم .

ومادامت الأخلاق من نتائج الجود فالأدب مع الرب حمد على ذلك الجود والثقة فى الله نابعة من حتمية مواتاة الجود (الاحسان) باعتباره خيرا يحض الله عليه ويحمد من أجله .

وهذا مدخل الى الصبر ، ان الكارثة لابد أن تنتج ضدها ولكن خور النفس يحول بين الانسان والوعى بهذا ، ولذا لزم توعيته ، مما يشجع النفس فى مواجهة الهلاك (المرض النفسى) والتزام الصبر . ومادام الصبر فعل سلبى فلابد من أن تحفز عليه بالتدرج فى الأساليب طبقا لتدرج حركة سياق الكتاب :

١ ـ حتمية التغيير الى عكس الحال السيء .
٢ ـ أن الصبر ثقة فى الله وأدب معه .
٣ ـ أن الثقة فى الله توازى الثقة فى مواتاة الاحسان أى فى المكافأة خلال دائرة الفعل الاجتماعى .

●●●

وتبدأ أخبار الفصل الثالث حيث تظهر لأول مرة نزعة درامية كادت تظهر فى نمط تراجيدى فى الفصل الثانى كما رأينا فى قصة المتوكل مع ابن الزيات أو حتى قصة ملك فارس مع ملك الهياطلة . ولكن الحدث المأساوى فى الفصل الثانى لا يبدو الا على صورة موقف يخلو من الصراع الداخلى النامى بعكس ما نرى فى هذا الفصل الثالث حيث يبدأ الخبر ببطل فى أزمة تقترب من الانفراج بل وتبدو وكأنها انفرجت لكى يقع فى تأزم وتصاعد ، والبطل خلال ذلك يعيش صراعا داخليا يحاول طوال الوقت ضبطه . ولا يدرك البطل أن تحت اطراد التوتر والتأزم يكمن الانفراج . ومن يفاجأ بارتفاع الشمس فى السماء قد لا يعى صراع النور والظلام وتسلل أصابع

النور فى لحم الظلام وعظامه حتى تسحقه وتذهب به . ومع ذلك فكل هذا يحدث حدوثا هينا لا يرقى الى درجة العنف سواء فى اطراد اشتداد الأزمة أو فيما يعانيه من صراع داخلى . ويصبح النسق البنيوى هنا بسبب الحس الدرامى أدق من ايضاحه برسم بيانى مبسط كما فعلنا فى الفصل الأول والثانى ولكننا نحاول مع ذلك الرسم البيانى مع بعض الايضاحات .

راغب (أ)		مرغوب اليه (ب)
فى	يتوجه الى	فى
أزمة (١)		انفراج (١)

ولكن انفراج (١) لا يستوعب الأزمة فتستمر ويظهر الموقف هكذا :

مرغوب اليه (ب)		راغب (أ)
فى	ينصرف عن	فى
انفراج (١) أ		أزمة (١) أ

وهـذا النسق يسير فى خط معـاكس للنسق السابق ولكن يتكرر هذا النسق السابق مرة أخرى :

راغب (أ)		مرغوب اليه (ب)
فى	يتجه الى	فى
أزمة (١) ب		انفراج (١) ب

وهكذا يتبادل نسق « المكـافأة عـلى حسن » المكان والاتجاه مع نسق « المكافأة على القبيح » . فهذا الفصل بالضرورة جامع لـما سبقه من الفصـل الأول والثانى ، وبالتالى فهو أكثر منهما فنية وتعقيدا فى تركيبه ويصبح ما رسمناه من نسق له بنية سطحية وتحتها البنية العميقة هكذا :

انفراج (١) ← أزمة (١) ← أزمة (١)أ+ب ← انفراج (١)ب

وأزمة (١) أ + ب تعنى تصاعد الأزمة وتراكمها كلما لاح لها انفراج الى أن ينتهى الخبر بالانفراج (١) ب ومع صعوبة استخراج هذا النسق فاننا نقدم هذا الخبر كنموذج لهذا النسق :

« وحدثنى منصور بن اسماعيل الفقيه ، قال :

خرج رجل نعرفه بتجارة ، قصده الى الهند ، فرجع الينا بأنواع من الطيب كثيرة لها قيمة خطيرة ، وهو فى نهايـة السرور . فقلنـا لـه : كم ربحت التجـارة التى خرجت بها من عندنا ! فقال :

ـ غرقت وسائر من كان معى ، فسلمت بحشـاشة نفسى فى جزيرة من جزائر الهند ، فتلقانى قـوم فيها ، وجاءوا بى الى ملكهم . فقال لى :

ـ قد فقدت الموهبة الخارجة عنك فما معك من الموهبة الثابته عليك ؟

قلت :

ـ معى الكتاب والحساب

فقال الملك :

ـ مـا بقى لـك أفضـل من الـذى ذهب منـك . والصواب أن تعلم ابنى الكتاب بالعربيـة والحساب ، فأرجو أن نعوضك أكثر مما فقدته .

وسلم لى من ابنه أذكى صبى وألطفه . فتعلم فى مدة يسيرة ما يتعلمه غيره فى مدة طويلة فلما رأى أنه قد توجه (أى تعلم) واستحققت منـه الاحسـان ، صـار الى صاحب الملك . فقال معى هـدية من الملك اليـك ، وأدخـل الى بقـرة فتيـة .ثم قـال : أدفعهـا لـك الى الراعى ؟ ! فقلت : افعل . وصغر فى عينى امر الملك على عظم شأنه . فما مضى زمن قصير حتى جاء الراعى فقـال : ماتت البقـرة . واستقبلنى كل خـاصـة الملك بالتغمغم ، ثم ظهر فى ابنه تزيد (زيادة فى العلم) ، فبعث الى ببقرة فتية أخرى فرددتهـا الى الراعى . فـما مضت مدة يسيرة حتى وافى يبشرنى فقال : قـد حملت البقرة . فلما انتهى حملها وضعت . فهنأنى حاشية الملك

بأسرهم . ثم جلس الملك مجلسا عاما ، وأحضر التجارة التي رأيتموها معي ثم قال :

ـ لم يذهب على ما يجب لك فى تعليم ابنى ، ولم أبعث بالبقرة الأولى لفضل البقرة عندى ، ولكن نزلت بـك محنة فى البحر أتت على مالك ، فامتحنت بالبقرة الأولى ما أنت عليه منها . وعلمت أنى لو أعـطيتك جميع ما ملكت يدى وقد بقى منها شىء لضاع منـك ، وهلك لديك ، فلما أخبرت أنها ماتت علمت أنك فيها . ثم امتحنت أمرك بالبقرة الثانية ، فلما اخبرت أنها قد حملت علمت أنها انحسـرت عنك ، فسـررت لك بـذلك . واستظهرت انتظار الولادة . فلما ولدت شخصا كاملا صحيح الأعضاء علمت أنك قد فارقت محنتك . وهذا ما أعددته لك . ثم وصلنى بطيب قومته بعشرين ألف دينار . وحملنى فى البحر فسلمت وزاد بـأرض العرب ثمنه عما قومته .

قال منصور : فرأيته قد أيسر بعد الخلة والتلفيق فى المعاش .

●●●

ويلاحظ اذا عدنا الى النسق ورد أخبار هذا الفصل اليه نجد أن المرغوب اليه (ب) ليس من الضرورى أن يكون شخصا واحدا . ولهذا يصبح عماد الوصلة بين عناصر الخبر شخصية الراغب الذى هو فى الحقيقة بطل الخبر وشخصية لأولى ومدار الحدث .

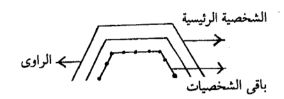
كما يلاحظ هنا بروز دور القدر كأساس للأزمة ومن ثم فعلى الانسان ألا يتحدى القدر وانما عليه أن يكتشف قانونه . وقانونه الأصيل هو زوال المحنة الى ضدهـا . ومن ثم فالصبر أمر ضرورى حتى ينقضى أوان المحنة . وخـلال اكتشاف قـانون القـدر يتـاح لنـا أن نكتشف أنفسنا . فالتاجر الـذى فقد رأسمـاله ، وتلك مـوهبة خارجية كـما تفقد تستعـاد ، بقى له علمـه وهو شىء داخـلى فيه . فنحن بـالضرورة نملك مصـادر القوة فى أنفسنا ، وبفضل العلم عـاد اليه مـا فقد من مـواهب خارجه ، واستعاد ما ضاع من رأس مال . لكن عدم الصبر كان من الممكن أن يقضى عليه . فقد كافأه الملك ببقرة أولى ثم ببقرة ثانية ، فصغـر فى عينه الملك عـلى عظمة . ولو استجاب لهذه الصدمة وأظهر ما بطن فى نفسه من خيبة أمل واحتقار للملك لكان الأمر مختلفا ، ولكنه ضبط نفسه واستمر فى أداء مهمة تعليم الابن . فاكتشف فى النهاية أن المحنة اختبـار عارض ، وصفـة طارئة تزول بالصبـر ، أو بمعنى آخر بتـوظيف المواهب الثابته وعدم تعجل قدوم المواهب الخارجه .

●●●

كيف يقدم الينا النسق السطحى بما له تحته من نسق عميق ؟ اننا أمام فعل قصصى خالص : الخبر يقدمـه راو . وهذا الراوى غير غريب عن عالم الخبر فى معظم الأحوال ، فهو قد شاهده ويعرف شخصياته الـرئيسية وقد يكون هو شخصيا طرفا فاعلا فى تحريك حدثه .

والراوى يترك لنا ـ فى معظم الأحوال ـ الشخصية الرئيسية فى الحدث لتحكى لنا قصتها . وهذه الشخصية تبدأ فى السرد الذى توقف عنه سريعا الراوى الأول الذى قدمها الينا ، ولكن ما تسرده تلك الشخصية قليل لأنها تعتمد على الحوار الذى يقدم له بسرد برقى ، ويختم بمثله لتقديم حوارجـديد . والحـوار هنا أسلوب تحتى يخفى حقيقة رهيفة ، وهى أن الخبر كله سرد ، وبالتالى فان الحوار مسبوق دائما بـ (قال ـ قلت ـ قلنا . . . الخ) .

ومعنى مـا سبق أن الـراوى يستـوعب الشخصية الرئيسية وهذه تستوعب ما حولها من شخصيات ويصبح السرد بناء متداخلا هكذا :



فالشخصيات الثانوية تقدم من خلال الشخصية الرئيسية وتلك تقدم من خلال الراوى . ففى النهاية الراوى هو سيد الموقف ، ومن يقوم بسرده طوال الوقت ، ومع ذلك فهو يحاول عدم استفزازنا بتواجده الظاهر فيتخفى وراء الشخصية الرئيسة . وهذه تظهر وتختفى مواجهة غيرها من الشخصيات . وبهذا يصير السرد حوارا لكنه حوار سردى خالص لايدوم ، فينمو من خلاله الحدث والصراع . ثم لا يلبث أن يسلم نفسه للسرد الذى يسرع بالانتهاء فقال : « . . . . . . » ثم ينتهى القول الى السرد وهكذا .

أى أننا فى استخدامنا كلمة الحوار نكون قد جانبنا الصواب ، كما أننا فى استخدامنا كلمة السرد لما يبدو خارجا عن الحوار من أسلوب تقريرى ، أيضا مجانبة للصواب . والصحيح أن النص سرد يتكون من قول ومقول للقول فى إطار البناء المتداخل للراوى والشخصية الرئيسية وباقى الشخصيات .

لكن هنا لنا سؤال هام هل الشخصيات فى الخبر لها ملامح مميزة ؟

فى هذه القصة الأخيرة : الملك والتاجر والراعى كلها شخصيات نمطية تعتمد على صورة الشخصية الموروثة فى ذهن المتلقى . ومع ذلك فنحن أمام ملك هندى يتسم بالحكمة ، ويقدر العلم ولاسيما الحساب والكتابة بالعربية ، لغة الحضارة فى زمن القصة ، وهو فوق ذلك يستخدم طقوسا غريبة لمعرفة مدى إنتهاء محنة التاجر ، حتى لا يعود الى تضييع ما اخذ . والملك ايضا عندما يصدر تصريحا يكون على ملأ من القوم مثلما نلحظ صورة الملك فى مقدمة « كليلة ودمنة » . وهو فوق كل ما سبق أب رشيد يضحى من أجل تعليم ابنه . أما التاجر فكل ما يبدو منه هو أن يستصغر الملك فى عينه إذا جعل مكافأته بقرة . هذا كل ما يبدو عليه من مدخل الى ملامحه النفسية . وفيما أرى أن هذا كاف للغاية لترك القارىء يحس ما كان يفترض أن يسرده كاتب الخبر من احساس التاجر . فلا شك انه يصاب بصدمة قاسية ويأس ولا بد أن يزداد ذلك اليأس وهو فى كل ذلك عاجز عن الفعل سوى أن يستصغر الملك على ما عظم من شأنه . ان القارىء مع امتداد الخبر وتكرار البقرة فى صورة هدية سيسخط وييأس وسينتظر نهاية الموقف المتفاقم . فللخبر اذن أسلوبه فى رسم ملامح الشخصية الرئيسية عن طريق فتح نافذه صغيرة يتسلل منها القارىء . وفى ذلك حكمة : ان صمت التاجر صبر على ما ابتلى به من موقف . ويدعم ذلك عنوان الفصل : « حسن العقبى لمن ابتلى فصبر » . من ثم : فصمته سيحير القارىء الذى يضج بالشكوى واليأس . وهذا بعكس الثانى فنحن فى نموذج المتوكل وابن الزيات يكاد يقترب الخبر من القصة القصيرة المعاصرة . ان المتوكل يحدثنا عما عاناه من كرب ومن خوف . انه يرسم وعيه بلحظة يمر فيها . بموقف محدد . بموقف محدد . وخلال تعاطفنا المتزايد معه يزداد سخطنا على ابن الزيات فيقل اشفاقنا عليه فى التنور تدريجيا حتى يصل تعاطفنا مع المتوكل الى تمامه بموت ابن الزيات فى ثالث يوم (يراجع ما كتبناه فى المقدمة وفكرة ثلاثية النسق) :

انفراج (١) ← أزمة (١) ← انفراج (٢)

يوم لابن الزيات   يوم على المتوكل   يوم للمتوكل

فالملامح النفسية للشخصية الرئيسية فى تلك اللحظة تضىء مع وعيها فى نفوسنا . وهذا الكلام بحذافيره ينطبق على الفصل الاول .

ومع بعض التباين فى ابراز الملامح النفسية أو اخفائها تشترك الفصول الثلاثة فى تداخل الشخصيات كما أوضحنا منذ قليل .

الخبر والتاريخ ـ ٥ ـ

هذا أمر يكاد يشترك فيه الخبر هنا مع السيرة الشعبية . فكلاهما مادته التاريخ والخيال معا . فنحن في هذا الكتاب نعيش جو العصر ولكن بشكل لا يعتمد عليه وثائقيا لمن يريد التأريخ بالأسلوب الكلاسيكي للتأريخ . إن الجو الذي نعيشه جو دافيء حي نسمع فيه الصرخات ونرى الناس يحسون بالفرح والحزن وبالخوف والأمان . إن الأخبار محاولة فنية لحقن الواقع باكسير الحياة فيظل هكذا حيا طالما الكتاب فيه بقية من حياة بأيدي الناس . إن الأخبار هنا جميعا تنصب في مجرى لها ينبع من المقدمة ويصب في بحر هاديء لكن بلا شاطيء في خاتمة الفصل الثالث التي هي خاتمة للكتاب . ومياه هذا النهر تختلف عليها الألوان والصور لكنها تظل ثابتة الجوهر حلوة المذاق .

لن نتمادى في هذا الحديث الذي لا يضع النقط فوق الحروف ونعود لخبر المتوكل مع ابن الزيات .

إن التاريخ ينسب لابن الزيات الابتداع والاختراع في التعذيب عن طريق اكتشاف التنور وتطويره بتحميته بالنار ، كما ان التاريخ يعرف دخول المتوكل أميرا في سجن ابن الزيات ، ثم مصرع ابن الزيات على يد المتوكل عندما صار خليفة . لكن التاريخ يقدم لنا هذا الخبر في شكل آلي جامد .

ويأتي الخبر لا يقصد إلى التأريخ في شيء ، وإنما يعتمد على معرفة القاريء بالتاريخ . ولذا يبدأ الخبر دون مقدمات بابن الزيات يدخل التنور على يد المتوكل . ويهمل الخبر شأن ابن الزيات طوال سطوره وبدلا من سماعنا لتأوهات ابن الزيات وآيات عذابه الذي نتوقعه لمن دخل التنور ، نسمع تأوهات المتوكل ومخاوفه والتقائه بشبح الموت على يد ابن الزيات القوي القاسي القلب . ونعيش مع المتوكل لحظة عذاب مكثفة تنتهي دون أن يخرج من السجن . وينتهي حديث المتوكل معنا . ويختفي المتوكل ، ويعلن الراوي موت ابن الزيات في اليوم الثالث لدخوله التنور . لن نفاجأ بموته ولكننا سنجد أنفسنا أمام شهيد سقط ضحية لآلة شريرة تبتلع في النهاية يد الطاغية التي صاغتها بعد عدد كبير من الضحايا . لن نشفق على ابن الزيات ولن نتعاطف مع المتوكل ولكننا سنحس بقسوة العصر وبقسوة كل عصر يشبهه .

فالخبر هنا لم يهدف إلى اعلان واقعة تاريخية بل يشدنا قلب لحظة وقوع الواقعة . إن صوت المتوكل يطغى على صرخات ابن الزيات لأنه الأقوى كما أننا نسمعه خلال تواجد ابن الزيات على رؤوس المسامير المحماة فلا نحس إلا بشماتة المتوكل وجمود قد صاحب شهوة الأخذ بالثأر .

وفوق ذلك لا يريد الكاتب لنا أن نعرف هذا الحدث التاريخي إلا ما يمثل لنا في تشخيص ما يطلق عليه المكافأة على القبيح ». إننا في حفل سادي تسلم فيه جوائز متبادلة ومتتالية من تعذيب الغير . إن (أ) يعذب (ب)، ثم ينقلب الحال فيعذب (ب) معذبه (أ) أو بمعنى أصح : أن (ب) يتقمص دور (أ) . ولهذا لا نسمع سوى صوت (ب) ولا نرى (أ) إلا من خلال (ب) أو من خلال شخصية الراوي الذي هو شاهد عيان تابع لشخصية (ب) . ونعني بالطبع بالشخص (أ) ابن الزيات ، (ب) المتوكل . إن سلوك ابن الزيات (أ) قبيح ، وسلوك المتوكل (ب) أقبح في مكافأة على القبيح . فالنص في

النهاية يستعين ببناء جمالي للكشف عما هو قبيح وما يترتب عليه من مكافأة أقبح .

والبنية السطحية للخبر في نسقها :

(أ) مرغوب إليه		(ب) راغب
في	ينصرف عن	في
انفراج (١)		أزمة (١)

ثم

(ب) مرغوب إليه		(أ) راغب
في	ينصرف عن	في
انفراج (٢)		أزمة (٢)

يشتبه الخبر فيها كثيرا بالتاريخ فنحن أمام شخصيات تاريخية وواقعة ثار فيها (ب) من (أ). لكن النسق في البنية العميقة :

كما شاهدناه في المعادلة

يجعل الأشخاص يزولون ويبقى الحدث المتمثل في انفراج (١) ويعني القوة على الفعل خلقت أزمة (١) أي فعلا قبيحا ، وهذا الفعل القبيح كان نتيجته أقبح في مكافأة له . وهذا كله يزيح التاريخ الطافي على السطح لدلالة فلسفية في النهاية هي دلالة اجتماعية وسياسية وتاريخية لكن من خلال التصور والتلميح دون التصريح وعبر مشاهدتنا لمنظر عيني يؤدي الى استنتاجات مصاحبة لموقف شعوري .

ومع كل ما سبق ، فمثل هذه الأخبار قد تعين المؤرخ البصير على اكتشاف صيغ حياة الشريحة الحاكمة من الطبقة السائدة اجتماعيا في ذلك العصر . ومن خلال هذه الصيغة يمكنه تفسير أحداث التاريخ وسر خط سيرها ، بل وما وصلنا ممتزجا بها من زيف . وأكثر من ذلك فالخبر يعرض رؤية كاتبه وناقله لنا من بعض أحداث عصره . وهي رؤية محددة في إطار عضوية أخبار الكتاب والتئامها . إن الكاتب باختصار يقدم عالما قبيحا يشد قبحه إلى ما هو أقبح . وقبح هذا العالم المتورط في اطراد القبح وجهة نظر للكاتب لن تجد منا الا الاقتناع بها . وهذا عكس تقريرية أخبار التاريخ التي تخاطب منا عقولا ليس لها الا دور الاستيعاب أو التحليل أو التفسير .

بداية تنتهي الى طوق الحمامة - ٦ -

يحدثنا الدكتور محمد كامل حسين في كتابه « أدب مصر الاسلامية ـ عصر الولاة » عن نمط تأليف الكتب في مصر من حيث منهج التصنيف ، وذلك في معرض حديثه عن كتاب فتوح مصر لابن عبدالحكم : « ولعل أول ما يلفت النظر إلى كتاب ابن عبدالحكم أنه مقسم حسب الموضوعات ، فقد جعله المؤلف سبعة أبواب ، وأدرج تحت كل باب ما قيل في الموضوع الذي خص له ، فاختلف بذلك عن الطبري والمبرد والجاحظ وغيرهم من الأدباء والمؤرخين ، فهؤلاء لم يحاولوا أن يقسموا كتبهم إلى فصول أو أبواب بل خلطوا كتبهم ، وجمعوا فيها كل شاردة وواردة ، زعما منهم أن الأديب عليه أن يأخذ من كل شيء بطرف ، فأودعوا كتبهم كل شيء ، دون أن يحاولوا ترتيب هذه الموضوعات ، وقد غلب هذا النوع من التأليف على علماء العراق ، حتى كان ابن قتبه ؟ فابتدأ بترتيب كتبه . أما في مصر ، فكان المؤلفون يقسمون كتبهم ، ويرتبون موضوعاتها ، حتى أن الفارابي عندما دخل مصر ، ومعه كتابه « المدينة الفاضلة » سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، فعمل هذه الفصول بمصر سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة هجرية .

وهذا الاستنتاج اللماح للدكتور محمد كامل حسين في دراسته الشيقة عن أدب مصر يكاد يصل الى حد اليقين الحاسم بعد قراءة كتاب المكافأة » إننا أمام تصنيف فذ لما عرف بـ « الأخبار » في كتب الأدب العربي فنحن أمام سلسلة من الأخبار يجمعها موضوع واحد ينمو سياقه من

الحسن إلى القبيح إلى حسن العقبى . ان فصول الكتاب الثلاثة تنمو بفكرة حتى تصل بها الى غايتها . والفصول بين المقدمة والخاتمة تتماسك ثلاث مرات بينهما ذوبانان في خاتمتي الفصلين الأول والثاني وأكثر من ذلك أن ترتيب كل خبر يدخل في سياق جزئي للفصل المنتمي اليه ثم يأتي سياق الفصول دقيق الترتيب والتصاعد ، وأخيرا بين الأخبار المجسمة للفكرة وبين التجريد الفلسفي في المقدمة والخواتيم يتسع مجرى السياق وتتكثف مادته .

إن أسلوب التبويب للكتب العلمية صار هنا في خدمة الأداء الفني . لكن أي أداء فني في جمع مجموعة أخبار ووضعها بعد انتقائها في سياق كالذي ذكرنا ؟! في حقيقة الأمر ان انتقاء الاخبار وترتيبها يتسم بوعي وتيقظ كبيرين فوق أن التجريد الفلسفي في المقدمات والخواتيم عمل فكري في المقام الأول . وكل ذلك يجعلنا أمام جهد فكري تجريدي يخلو من أي فن . هل في هذا سلب لكل ما نسبناه للكتاب من قيم جمالية فيما سبق من سطور هذه الدراسة ؟ كلا بل إنه مغالطة قد يقع فيها القارىء ، بل وكدت أقع فيها لولا أن الكاتب نفسه تداركني مرات ومرات فعصمني من مثل هذا الخطأ .

أول تدخل من الكاتب لصرف وهم اتهامه بالقيام بعمل تجريدي محض كان في المقدمة ، حيث أعلن اعتماده على ما يشاهده بنفسه ، أو فيما سمعه ممن تقدمه . (ولم يكن من تقدمه سوى أبيه أو عمه دون استثناءات الا فيما ندر) . فهو لا ينتقي أخبارا شاعت بين الناس بقدر ما ينتقي من حياته هو في تعامله مع المجتمع . وانتقاء الأخبار من حياة الكاتب يعني ـ على الأقل ـ انفعاله بها وانغماسه فيها ، وصاحب الانفعال والانغماس لا يرى إلا من الداخل أي أن الذات ستمتزج بالموضوع . وهذه أول سمات البعد عن التجريد والدخول في التصوير تشخيصا وتجسيما .

وثاني تدخل من الكاتب لتعريفي بفنية كتابه هي اللغة التي تمت بها الصياغة . إنا لغة موحدة من أول الكتاب حتى آخر ، وتنفي أنه أخذ الأخبار التي يرويها عن غيره كما رواها ذلك الغير . فمن المفترض أن ينقل المتن المروي كما سمعه . ولما كان الأمر غير كذلك ، وأنه بصوغ المتن يصبح السند أيضا موضع شك . وبكلمات أخرى : أن الكاتب يصطنع سندا ومتنا يصوغهما معا في تقنية مختارة من معطيات العصر لأداء مهمة القص . أي أن أخذ الأخبار القصصية هنا شكل الخبر التاريخي أو الأثر المقدس ليس الا خصيصة أسلوبية لعمل قصصي يتقمص شكل الخبر أو الأثر . وهذا ليس غريبا على التراث العربي أو حتى العالمي فالمتطلع الى سيرة عنترة الشعبية يجدها مروية عن الأصمعي . . . عن امرىء القيس . كما أن المسرح الاسباني في القرن السابع عشر كما في عدد من أعمال لوبي دي فيجا ـ كان ينص على أن تلك الأخبار قد وردت في وقائع الدولة الرسمية . وهذه الخصيصة الاسلوبية تهدف الى اقناع المتلقي أن ما سيسمعه هو الحق كل الحق وليس من تلفيقات المؤلف . وذلك لأن المهمة التعليمية للأدب بشكل أو بآخر كانت تسيطر على مبدع الأدب ومتلقيه في فترة طويلة سبقت العصر الحديث . وأول مصادر نجاح الأدب في تحقيق هذه المهمة هي أن يتظاهر المبدع بتوثيق عمله والمتلقي يقع في الفخ راغبا مصدقا كل ما يتظاهر به المبدع . إن الأسطورة عالم حقيقي عند من يؤمن بها ، والأدب منذ أن انفصل عن الأسطورة وحاول جاهدا أن يحل محلها في منافسة مع غيره من ضروب الابداع الفني يدعي أنه يخلق العالم الحقيقي والأكثر دقة في عرض الواقع من الواقع نفسه ، وهو إذ يدعي ذلك فهو يؤمن بما يدعي ويسعى لتحقيقه ، ومتلقو الأدب بالضرورة مشاركون في هذا الادعاء معمقون لهذا الايمان وعلى رأس هؤلاء المتلقين يقف النقاد .

إذن فالأخبار هنا من صياغة الكاتب ومادتها من واقعه بكل عناصر ذلك الواقع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ولكن هذه المادة لا تعرض علينا كما هي في الواقع بل كما يريد لها الكاتب أن تكون في اطار نظام جديد للعالم يخلقه الأديب . وهذا النظام الجديد أبسط سماته أنه ينزع الواقعة من سياقها ليضعها في سياق جديد . وهي في السياق الجديد لا تحكي شيئا عن عالمها الذي انتزعت منه ولكنها تمثل هنا عالما آخر يدعو الكاتب اليه تحت شعار المكافأة . إن الواقعة هنا حدث يتكلم عن أناس واقعيين دون أن يعنيه أن نعرف هؤلاء الناس أو لا نعرفهم وإنما يقيمهم مثلا منصوبا للدلالة على شيء آخر ينبع من ذات مؤلف الكتاب :

إذن الخبر التمثيلي ـ إذا أخذنا بتسميتي ـ نوع أدبي قصصي ، يشكل وحدة بنائية في سياق أكبر لنوع أدبي آخر هو ما سنسمح لأنفسنا أن نطلق عليه « أدب الفكر ». ولكن ـ وليغفر القاريء لي هذا الإستطراد ـ ما هو أدب الفكر هذا ؟ إن المفكرين في ظل الأجواء التي تسيطر عليها المذاهب والعقائد سيطرة سياسية قمعية لا يجدون فرصة للتعبير المباشر الحر عن أفكارهم . ولذا يلجأون الى التمثيل بالقصة والخبر لما يريدون أن يعبروا عنه من أفكار ، فضلا عن اعتقادهم بأن هذا الأسلوب التمثيلي أنجح لنقل أفكارهم إلى عامة الناس وخاصتهم على السواء ، وهذه قضية تستحق الدراسة المستقلة لأهميتها القصوى في التعرف على مناطق كثيرة في تاريخنا الأدبي ما زالت مظلمة أو تبحث لها عن مكان في خريطة ذلك التاريخ . ومؤقتا أدعو القاريء للرجوع الى كليلة ودمنة ورسائل إخوان الصفا ليتحري عن أوائل عمليات استكشاف تلك القضية .

نخلص من ذلك أن الكتاب من جنس أدبي هو « أدب الفكر » وأن وحداته من جنس آخر لابد أن يشكل بالضرورة العنصر الأساسي في بنية أي عمل من أعمال أدب الفكر . وهذا الجنس تتعدد الأنواع فيه تعددا يحتاج لتأمل وروية في تصنيفها وتحديدها ولكن مبدئيا فإن كتاب المكافأة يمثل سابقة لا نظير لها من قبل في الأدب العربي ولا نظير لها من بعد إلا في كتاب واحد سيظهر بعد كتاب المكافأة بأكثر من قرن : انه كتاب طوق الحمامة .

وبعد قراءة الكتابين أظن أنني قد اقتنعت بأن النموذج الأساسي الذي صاغ على نمطه ابن حزم هو كتاب المكافأة وليس كتاب الزهرة لابن داود الاصفهاني الظاهري . ومع ذلك فلا ننكر تأثر ابن حزم بكتاب الزهرة تأثرا ثانويا . والسبب الأساسي في هذا الاقتناع هو أن تقنية المكافأة هي نفس التقنية التي استخدمها ابن حزم في كتابه . وليس الأمر كذلك مع كتاب الزهرة ودراسة العلاقة بين الكتابين أمر آخر يخرج عن مجال بحثنا هذا إنما نثير القضية لأهميتها ونؤكد تأثر ابن حزم بابن الداية مما يزيد في أهمية كتاب المكافأة . ونعد القاريء بدراسة متعمقة للعلاقة بين الرجلين في كتابيهما العظيمين .

ـ ٧ ـ لغة المكافأة لغة قصصية

قد أشرنا من قبل الى لغة هذا الكتاب وتوحدها في كل الأخبار مما يبدو من صياغة الكاتب للأخبار جميعا سواء ما شاهده بنفسه أو ما نقله عن غيره . ونحن الآن لن نسرف في تقديم دراسة كاملة للغة الكتاب انما نكتفي بايراد بعض الظواهر اللغوية المتميزة التي تكاد ـ في ظننا ـ أن تكون من أساليب ابن الداية خاصة :

(أ) استعمال صيغ غير مشهورة .

وتتمثل هذه الصيغ في اشتقاقات مشروعة ولكنها غير شائعة . ومنها مثلا فعل « تعالم » بمعنى علمه الناس فهو يقول : « ومما نقله ابن المقفع وتعالمه العرب » ويصف رجلا آخر بقوله « متعالم » بعفاف الطعمة » أي مشهور ومعلوم بين الناس بعفاف الرزق (وتلفت النظر

لاستخدام الطعمة للرزق)، ويطرد استخدام الفعل بمشتقاته . وإذا تأملنا أكثر في الأخبار يتضح كلف الكاتب بهذه الصيغة الصرفية « تفاعل ، تتفاعل » فهو يستخدم « تضاحك . . . تتنادر (أي تتندر) . . . الخ . والوصول إلى هذه النتيجة يعم ، فهو كلف باستخدام عدد من الصيغ الصرفية ومعها استخدامات جديدة أو غير مشهورة لدلالات لها ألفاظ شائعة ونضرب لذلك صيغة : « استفعل ، تفعل ». ومن قوله مما جمع الصيغتين في جملة واحدة « فاستخبرني عن صناعتي فتحسنت عنده بأن قلت : أنا تجر في الغلات » ومنها قوله : « . . يستزير (الفواسد من النساء) أي يطلب زيارتهن ، وقوله : « استطرفه ـ استنامة ـ استجيز (الأكل) « ومن الصيغة الأخرى » تأدى إليه (أي نقل اليه)، اتصل إلى (اي نقل اليه)، تحفي (احتفى)، تحيف (حاف)، تدمع (سال دمعه)، ترجل (النهار أي قويت شمسه وشب مثل الصبي يصير رجلا)، ومن غريب استعماله في صيغة (استفعل) قوله : « ثم ملكت ما استغرب مني (يريد ما سال من دمعي مشتقا الفعل من : غرب ، أي دمع) ومنها ايضا : « استتم » بمعنى أتم . ومن غريب استعماله في صيغة (تفعل قوله : « تسللوا للحادث » . بمعنى هربوا في هدوء ودون أن يشعر أحد بسبب ما حدث من أمر جديد غير الموقف . وقوله : « تسرع الروم الى بناء مساكن لهم » في مقام ينبغي استعمال (اسرع) بدلا من (تسرع) بما تحمل لفظة (تسرع) من مفهوم سلوكي حيث تصف السرعة قبل الروية في اتخاذ القرار أو النطق . . الخ .

(ب) الحذف على غير ما اشتهر واستحب في التعبيرات خاصة ما يتصل بالدعاء مثل قوله : « انصرف مصاحبا ، أي مصاحبا بسلامة الله ، وقوله : انصرف مكلوا ، أي مكلوا بعناية الله . وتطرد الظاهرة وتأخذ شكل الاستغناء عن الموصوف بالصفة مثل قوله : « فأخذ بيضاء ، فكتب فيها » وهو يريد : (ورقة بيضاء).

ونكتفي بهاتين الخصيصتين اللغويتين حتى لا يطول الأمر فيما يجاوز ما أردنا من ذلك . فنحن نهدف هنا فحسب إثبات خصوصية اللغة عنده ودلالتها فيما يتعلق من فرض فرضناه حول إبداعه للأخبار إبداعا يبعده عن مفهوم الخبر المروي . وقبل ان نختم الحديث عن اللغة نستخلص مغزى هاما يضيء ما سبق من حديث حول بنية القص عنده . إن اللغة تعرف أساليب للتكثيف وتبتعد في براعة عن الاستطراد أو عن إضاعة الوقت في الوصول الى الهدف . إنها لغة تعرف أقصر الطرق الى الدلالة القصصية وتفتح الباب أمام القصة القصيرة اليوم إلى لغة متميزة ولا سيما في طريقة الكاتب في الحوار . إن الحوار عنده إيجاز فذ لموقف متسع وهو أسلوب يقطع الطريق أمام طرفي الحوار فلا يمتدان به بلا طائل وبلا قدرة على إنهائه . إن من يتكلم بادئا بالحوار ينهي كل ما يمكن أن يقال ولا يبقى من جواب عليه إلا نعم أو لا أو الصمت ، فهذا فقير يكلم رجلا قويا ثريا سرق منه الجلاد امرأته الوحيدة : « يا سيدي ! لقد أغناك الله عن مساءتي بما بسطه من الرزق عليك ، وظاهره من الاحسان لديك ، وكانت مهجتي (امرأتي) عندك البارحة ، إن رأيت أن تهبها لي !؟ فلك منها عوض وليس لي عنها معدل » . الفقير يكلم الثري القوي بأدب ودبلوماسية مما يجلب حزن القارىء واشفاقه بل وغضبه على الثري القوي . انه يذكره بثرائه بما يغنيه عما بأيدي الفقراء ثم يذكر امرأته بأنها مهجته فهي حياته وكل ما يملك ثم يطلب من الغني أن يهبها له . وإجابة الثري القوي غير المتوقعة صيحة لخدمه بأن يبعدوا عنه الفقير . أقفل باب الحوار قبل ان يفتح وجفت الأقلام وطويت الصحف . ان الحوار يمضي دائما هكذا : قضية تعرض بكل حيثياتها في لباقة وعاطفية ودقة على لسان طرف فلا يبقى مجال للطرف الآخر الا الاجابة برد فعل سيء أو محسن قولا أو فعلا .

وبعد ، فهذا البحث التحليلي يعد وقفة قصيرة أمام كتاب يستحق المزيد من الدراسة لما فيه ، والاحتفاء بما يحتويه . ولعل فيما قدمنا إشارة البدء في اخراج هذا الكتاب المصري من حيز الظل الى حيز النور نشرا وقراءة ودراسة .

متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟

حسن حنفي

أولا : مقدمة

الفلسفة مثل الكائنات الحية تموت وتحيا . فهي إبداع إنساني يتخلق عندما تتهيأ له ظروفه وينقرض تماما عندما تتغير هذه الظروف ، وتحل محلها ظروف أخرى مضادة لا يقوى الكائن الحي الوليد على مقاومتها والتكيف معها حتى يضمن لنفسه البقاء والاستقرار . والتاريخ شاهد على ذلك . فهو هذا المعمل الذى تقام فيه التجارب الحية وتنشأ فيه الأجنة التى تولد والتى تحيا . وهو السجل الذى يدون فيه الموتى والأحياء ، والمحفوظ دائما في صدور الناس في وعيهم بالتاريخ وفي إدراكهم لقوانين حركته . وشروط الحياة أو الموت ليست ظروفا تاريخية مجردة عن الحياة الانسانية التي تتسم بحرية النظر والعمل دون أن تكون أسيرة للظروف وخاضعة لها خضوعا آليا حتميا ، ولكن باجتماع هذين العنصرين : حتمية التاريخ وحرية الانسان ، تموت الفلسفة وتحيا . ويأتى السؤال عن الموت قبل السؤال عن الحياة . فحياة الفلسفة شيء طبيعى طالما أن الانسان ما زالت به حياة ، وطالما أن الحياة تعني حرية الفكر والنظر ، والقدرة على البحث والتقصى ، وطالما أن الدنيا ما زالت قائمة ، وطالما وجد فيها إنسان واحد يتنفس أو يعقل ، فالعقل كما قال القدماء : إحدى قوى النفس ، والنفس أحد مظاهر الحياة ، ولكن الغريب أن تموت الفلسفة والحياة باقية ، وهناك إنسان حى عاقل على وجه الأرض . إن موت الفلسفة يعنى نهاية الحياة وعدم قدرة الانسان على المقاومة واستعمال حريته ، وعجزه عن خلق الظروف التى تعيد له وللفلسفة الحياة . وهذا الافتراض تنكر لوجود الانسان وفاعليته في الحياة . حياة الفلسفة هي الأساس وموتها هو العرض ، حياتها هي القاعدة وموتها هو الاستثناء ، حياتها هي الطبيعى المألوف وموتها هو الشاذ الغريب .

وليس السؤال : هل ماتت الفلسفة ؟ فهى تموت بطبيعة الأحوال وتغير الظروف ، وبالوجود الانساني في ذاته الذى قد يمارس حريته ويستعمل عقله وقد لا يمارس أو يستعمل . ويشهد بذلك أيضا تاريخ الفكر الانساني ولحظات موت الفلسفة ولحظات حياتها . ولكن السؤال هو : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ متى يحدث لها أن تموت ، وفي أى ظروف تحيا ؟ فالسؤال ليس مجردا بل هو سؤال في الزمان وفي التاريخ داخل الحضارات البشرية ودوراتها . وبالتالي فلا توجد إجابة واحدة عامة ومطلقة وشاملة بل هناك إجابات تاريخية محددة في لحظات تاريخية معنية وفي أوضاع اجتماعية وسياسية بعينها تصدر عن مدى وعى الأفراد والجماعات بحركة التاريخ وبقوانين مساره . والسؤال عن الزمان هو في حد ذاته سؤال عن العلة ، فالعلة توجد في التاريخ ، لحظة زمانية أو مرحلة تاريخية تكمن فيها العلة وتتحد معها ، ومن ثم كان الحديث عن الزمان والتاريخ هو حديث عن العلل والأسباب . ولا يوجد موت نهائي للفلسفة بل هناك إمكانية بعث لها وعودة الحياة لها . فالظروف متغيرة ، وحرية الانسان دائمة ومستمرة حتى لو اعتراها الوهن والضعف في بعض اللحظات . لا يوجد موت إلا ويتلوه بعث ، ولا توجد حياة الا ويصيبها الموت أو الهزال بل إن كل لحظة موت هي بداية لحظة أخرى لميلاد جديد ، تموت الفلسفة وتحيا في دورات وبايقاع منتظم رتيب مثل ضربات القلب أو دفعات النفس .

وليس السؤال في فعل ماض : هل ماتت الفلسفة ؟ بل السؤال في الفعل المضارع : متى تموت الفلسفة ، ومتى تحيا ؟ فليس المقصود وهو الحديث عن التاريخ الماضى ورصد حسابه بل الحديث عن الحاضر وكشف مكوناته . فلعلنا باكتشافنا اللحظة الحاضرة نستطيع أن نرى الماضى بوضوح فالحاضر يقرأ نفسه في الماضى . ولا يوجد ماض يأتي بفعل الزمان ، والتاريخ لا يثيره الحاضر ولا يبعثه . الماضى ولى ولن يرجع ، والحاضر بعث له وامكانية تحقق . واذا كان الماضى قد انتهى فان معاركه ما زالت حاضرة ، وصراع الأطراف ما زال قائما . الماضى من تراث الآباء والحاضر من إبداع الأبناء ، ولكن في مواقف قد تكون واحدة . فما أشبه الأمس باليوم . وبالتالي يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ مسئولية الجيل الحاضر عن موت الفلسفة أو عن حياتها ، واذا كان الماضي عن البعض سلبا واستلابا ومحايدة فان الحاضر عند البعض الآخر ، التزام ونقد ومقاومة .

ولما كنا نحن الآن في نهاية فترة وبداية أخرى ، نتحدث عن الانهيار والنهضة ونذكر الانحطاط والبعث ، ونواجه التوقف والاستمرار فمن الطبيعى أن يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ موجها إلينا في جيلنا ، واضعا إيانا مع مشكلتنا الجوهرية التى نواجهها منذ عدة أجيال منذ الطهطاوى والأفغاني وشبلي شميل ألا وهي النهضة ، وشروطها ومقوماتها وطرقها وغاياتها ، وكان من الطبيعي الدخول في الزمان وفي التاريخ فلعلنا نكتشف لدينا وعيا بالزمان وإحساسا بالتاريخ يمكننا من الإجابة عن السؤال . واذا كنا على حافة دورتين حضاريتين : الأولى هي التى حددها ابن خلدون ووصف مسارها في المقدمة ، والثانية هى عصر الانهيار الذي قد شارف على النهاية منذ نهاية القرن الرابع عشر الهجرى وبداية الخامس عشر ، فان لدينا التجارب العصرية التى تجعلنا قادرين على رؤية موت فلسفة وحياة أخرى . مجتمعاتنا في لحظات التحول من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، وفي هذه المرحلة من مسارها يكون السؤال بذى دلالة ، وتحمل الاجابة عنه، تجربة حضارية لمجتمعاتنا الناهضة قد تساعدنا على تقوية وعينا باللحظة التاريخية الراهنة .

لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا التى يعيشها المفكر أو الفيلسوف. وهو المنهج الذى تمت صياغته باسم المنهج « الوصفى » أو المنهج « الظاهرياتي » أو المنهج « الفينو مينولوجي » في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة[١]. وقد كان متبعا من قبل في تراثنا القديم خاصة في علوم التصوف وفي علم أصول الفقه والى حد ما في علوم الحكمة[٢]، وهو أيضا المنهج الذى يطبقه كل المفكرين على غير وعي منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة أو حتى أدباء وفنانين، فلاشيء يحدث في الخارج الا ويحدث في الشعور، ولا شيء يتم إدراكه فى الخارج إن لم يتم إدراكه في الشعور، وهو المنهج الذى يستعمله بسطاء الناس وعامتهم في حياتهم اليومية في إدراكهم وتعبيرهم وتحديد مواقفهم: فالانسان لا يستطيع أن يفهم أى موضوع إلا من خلال التجربة. والموضوع تجربة معاشة في شعور الانسان لا يستطيع أن يفهمه الا اذا أدرك دلالته أو معناه، ولما كانت التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة، فانه يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال، فنحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك المواقف الانسانية للعصور السابقة. فالماهيات واحدة، والمعاني قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية، ويمكن إدراكها بالحدس، يكفى اعادة بناء الموقف، وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها. ويتفق على حدس الماهيات عديد من الباحثين والقراء على السواء دون ما خلاف على النتائج. وتلك هي الموضوعية التى تعنى العودة الى الأشياء ذاتها وليس تطابق الحكم الصورى مع الواقع المادى. فهذا التطابق ادعاء لا وجود له لأن الحكم والواقع لا يوجدان إلا في التجربة المعاشة. فالصدق في التحليل والبداهة فى الادراك هما مقياسان لصحة تطبيق هذا المنهج في مثل هذا الموضوع: متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ وقد قام هوسرل واضع هذا المنهج بتطبيقه فى نفس الموضوع متسائلا عن افلاس "Bankrott" الفلسفة على يد الحسيين التجريبيين من أمثال هيوم، وكيف يمكن زيادة رصيدها[٣]. بل إنه لا يكاد يخلو فيلسوف واحد من وضع هذا السؤال، كل على طريقته ولتدعيم مذهبه. ولكن هوسرل هو الذى وضع السؤال على مستوى الوعي الأوربي كله، فالموت والحياة ظاهرتان للوعي التاريخي الفردي والحضارى، وليس على مستوى مذهب معين صورى أو مادى أو وجودى.

ولما كان كل باحث اليوم ذا شعورى مغترب نظرا لسيادة الحضارة الأوربية وانتشارها خارج حدودها فانه يجد نفسه لا محالة بصدد تحليل الشواهد والأمثلة التاريخية

---

(١) انظر عرضنا لهذا المنهج في الجزء الأول من رسالتنا الثانية (باريس ١٩٦٦) بعنوان :

L'Exegese de La phenomenologie, L'etat actuel de La methode phenomenologique et son application au phenomene religieux, Dar al-fikr al Arabi, Le Caire 1980.

وانظر أيضا تطبيقنا لهذا المنهج في ظاهرة تفسير العهد الجديد في الجزء الثاني بعنوان :

la phenomenologie de L'Exegese, essai d'une hermeneutique existentielle a partir du nouveau Testament (Paris, 1966).

(٢) انظر اكتشافنا لهذا المنهج في علم أصول الفقه في رسالتنا الأولى بعنوان :

Les methodes d'Exegese, essai sur la science des 1965. fondements de la comprehension ILm Usul al-fiqh, le caire.

وكذلك دراستنا « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا في دراسات إسلامية ص٢٧٣ - ٣٢٤ الانجلو المصرية القاهرة، ١٩٨١ ».

(٣) **E.Husserl:Die knisis der Eunopaischen Wissensha ften und die transzendentale phonomenologie, eine Einleitung in die phonomenologische philosophie, pp.88-91, M.Nijhoff, Haag 1956.**

من داخل الحضارة الأوربية وكأن الغرب هو العالم كله ، وكأن تاريخ الفكر الأوربي هو تاريخ الفكر الانساني ، وكأن الحضارة الأوربية خاصة في العصور الحديثة هي الممثلة الوحيدة للحضارات البشرية كلها . . في مصر والصين وفارس وما بين النهرين وفي أفريقيا وفي خليج المكسيك . وحرصا على هذا التحرر من هذا التحيز الحضارى المسبق ، ونحن مازلنا ضحيته ، فان الشواهد والأمثلة التاريخية ستعمم وتتنوع قدر الامكان حتى تشمل أكبر قدر ممكن من الحضارات الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الاسلامية التى تكون مخزوننا النفسي ورصيدنا الفلسفى ، والتى مازلنا نعيشها وتعيش فينا حتى الآن[٤] . ولما كان الباحث ذو الوعي المتحرر من الغرب لم يع بما فيه الكفاية إحدى دوائره الحضارية الكبرى وهى دائرة الشرق ، فذلك لأن الغرب ما زال يمثل لنا التحدى الأكبر ليس فقط عسكريا واقتصاديا بل ثقافيا وحضاريا ، يكفينا في جيلنا التخلص من آثاره ، ويكفينا تحجيمه ورده داخل حدوده حتى يحدث التوازن في وعينا القومي بين حضارتنا وحضارات الغير في الغرب أولا ثم في الشرق ثانيا .

ثانيا : ما هي الفلسفة ؟

ما هي الفلسفة تلك التى تموت وتحيا ؟ وما تعريفها ؟

١ ـ هل الفلسفة هى البحث الخالص عن الحقيقة المجردة ؟ هذا التعريف في حقيقة الأمر نظرى اكثر منه واقعى اذ لا توجد حقيقة مجردة بل توجد حاجات ومطالب وأهداف وبواعث وأوضاع اجتماعية محددة في عصور وأمكنة معينة . المجرد لا وجود له فى الذهن ولا في الواقع لأنه معاش في تجربة أولا بما فى ذلك المفاهيم الرياضية والتصورات المنطقية . ولم يكن هناك على مدى الفكر البشرى أى بحث مجرد عن الحقيقية حتى ولو أعلن الفيلسوف ذلك لأن الشمول مطلب إنسانى يتجاوز به الانسان حدوده الفردية والاجتماعية والتاريخية ، لذلك كانت الفلسفات الصينية ـ وفى مقدمتها الكونفوشيوسية ـ فلسفات عملية مرتبطة بسعادة الانسان على الأرض ونعيمه فى هذه الدنيا . كما وجه الاسلام الذهن البشرى نحو منافع الأمة ومصالحها وعدم السؤال عن أشياء لا نفع منها أو يأتى منها ضرر « يـأيها الـذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها والله غفور رحيم ، قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » (٥ : ١٠١ ـ ١٠٢) ، فالسؤال لا يجوز الا اذا كان فيه نفع عملي . وقد قال علماء أصول الفقه قديما : إن كل سؤال لا ينتج عنه أثر عملي فانه يكون عاريا عن العلم[٥] . وكثير من الأسئلة له إجابات عملية وليست نظرية ، وكما فى الأثر عندما سئل الرسول عن الساعة قال : « فاستعد لها » . كما رفضت الفلسفات العملية في الغرب هذا البحث النظرى المجرد من أجل التوجيه العملي في الحياة . لقد ارتبط هذا التعريف للفلسفة باليونان عامة وبالطبقة الأرستقراطية ـ طبقة الأحرار ـ خاصة وهي التي كفاها العبيد مؤونة العيش وتدبير حياتها المادية من عمل وكد ورزق واعداد للأعمال المنزلية . فبدأت في البحث عن طبائع الأشياء وأصلها بحثا مجردا صرفا لا غاية له ولا هدف الا الحقيقة ذاتها لملء أوقات الفراغ . كما استمر هذا التعريف أيضا عند بعض فلاسفة التنوير مثل لسنج صاحب القول المأثور : « لو أن الله أمسك بالحقيقة كلها

(٤) انظر كتابنا : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ص١٠ ـ ١٨ المركز العربي للبحث والنشر ـ القاهرة ، ١٩٨٠ .

(٥) يقول الشاطبي « الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعا » الموافقات في أصول الشريعة جـ ١ ص٤٦ ـ ٥٦ ، المكتبة التجارية بالقاهرة .

في يده اليمنى ، والبحث الدائب عن الحقيقة فى اليسرى كى أقع دائما في الأخطاء وقال لي : أيهما تختار ؟ فانني بكل تواضع أختار اليد اليسرى قائلا : أبى ، هب لي هذا ، فالحقيقة المطلقة لك وحدك (٦) . وقد كان ذلك رد فعل على الدجماطيقية والمعطيات المسبقة والحقائق الجاهزة من السلطتين الدينية والسياسية أو من العرف والتقاليد ، ثقة بقدرة الانسان على اكتشاف الحقائق بجهده الانساني الخالص حتى يطمئن الى ذاته والى قدرته على إعطاء العالم غطاء نظريا من وضعه بعد أن انهارت كل الأغطية النظرية الموروثة التى دافعت عنها الكنيسة والدولة الى آخر رمق . وكان الثمن دماء المفكرين الأحرار والعلماء التى سالت من أجل البحث عن الحقيقة والبرهنة عليها بشهادة الحس والتجربة وبدليل العقل والبرهان وقد عبر هوسرل عن هذا التعريف أخيرا بأن الفلسفة هى البحث عن الحقيقة النظرية المجردة الخالصة وأن موضوعها المثالي هو نقطة أرشميدس أى الموضوع النظرى المجرد الذى لا وجود له في الواقع . فطالما ارتبطت الفلسفة بالنواحي العملية الدينية أو الأخلاقية ولم تكن بحثا نظريا مجردا فانها لا تكون فلسفة . ومن ثم لم يعرف الشرق القديم الفلسفة بهذا المعنى . بل إن سقراط نفسه ليس فيلسوفا لأنه ربط بحثه النظرى بالأخلاق العملية ، وعلى هذا النحو يكون الغرب وحده ـ ببحثه النظرى المجرد ـ هو القادر على التفلسف ، ويكون أفلاطون هو نموذج الفيلسوف في نظرية المثل ، موضوعات عقلية صورية مفارقة للطبيعة الحسية المادية . إن تطور الحضارة الأوربية وبناءها انما يتحدد بالبحث النظرى المجرد . وقد تحول ذلك إلى غائية وقصد حضارى . بل إن العمل ذاته أي كل ما يتعلق بالارادة والرغبات والميول يتم البحث فيه بحثا نظريا خالصا مجردا كما أراد كانط في « نقد العقل العملي » من أجل البحث عن الأسس النظرية للعمل . لذلك كان ليبنتز نموذج الفيلسوف بتحويله العالم الى رياضيات شاملة يمكن معرفتها بقوانين العقل ذاتها وأولياته (٧) . وقد كرر ماركس فيبر نفس الشيء ، وجعل التعقيل أو التنظير Rationalization ميزة خاصة للغرب على باقي الحضارات . فقد نشأ لديه تقسيم العمل واكتشف قوانين الطبيعة واخترع الحاسبات الآلية ، وقد وصل هذا الاعتزاز عند فيبر بهذا التنظير الى حد العنصرية(٨) .

ولم ينشأ لدينا في تراثنا القديم ولا نهضتنا المعاصرة هذا الاتجاه للبحث النظري المجرد باسم الفلسفة أو البحث عن الحقيقة . فقد ارتبطت الفلسفة لدينا بالدين وبالشريعة أى بسعادة الانسان في الدارين . كما ارتبطت المعرفة بالسعادة والفلسفة بالأخلاق ، بل إن وضع الحكمة فى أعلى الفضائل انما لأعطائها الانسان السعادة والخير . هكذا كان الحال في علوم الحكمة وعلوم التصوف لدينا . أما علم أصول الدين فالحقيقة لديه منزلة من عند الله ، من النبوة والوحي لغاية عملية ، وفي علم أصول الفقه الحقيقة لديه عملية وليست نظرية أى الحرص على المصالح العامة والمنافع الدنيوية .

(٦) G.Lessing: Lessings Theological writings, p. 41, stanfor university press, California, 1967.

(٧) Husserl: Krisis, pp. 20-36, pp. 279-294 Enste philosophie IPP. 3- 17 Haag, 1956, Idees, Ipp. 409-413 pp. 427-433, NRF, Paris, 1950, Logique formelle et logique Transcendentale pp. 102-105 PUF paris 1950, Recherches Logiques Ipp. 238-241 PUF, paris 1959.

Kant: critique de la raison pratique pp. 17-115, PUF, paris, 1949.

(٨) انظر دراستنا : الدين والرأسمالية حوار مع ماكس فيبر في قضايا معاصرة جـ ٢ في الفكر الغربي المعاصر ص٢٧٣ ـ ٢٩٤ . دار الفكر العربي ـ القاهرة ، ١٩٧٧ .

٢ ـ هل الفلسفة هى فن الحياة والتكيف مع مطالبها ومقتضياتها من أجل البقاء والحرص على المنافع الخاصة والعامة دون طرح أى سؤال نظري ؟ هل هى مجرد تسهيل للأمور ، وتذليل للصعاب ، وحل للمشاكل من أجل سير الحياة ؟ ولكن البرجماتية ذاتها كانت رد فعل على الفلسفة باعتبارها بحثا عن الحقائق النظرية المجردة التى لا أثر لها في الحياة العملية . لذلك أسقطت من حسابها موضوع البحث النظرى الخالص . وهو أيضا موقف برجسون من العقل والبحث النظرى بل والدين الثابت Statique، فالهدف من ذلك كله هو التكيف مع الحياة . فالتصورات النظرية عند برجسون مجرد ظلال وأشباح للواقع ، وليست الواقع نفسه الذى يتكيف الانسان معه ويدركه بالحدس الوجدانى ، مجرد شيكات أو حوالات أوأذونات للصرف وليست رصيدا حقيقيا وثروة فعلية (٩) .

والحقيقة أنه يصعب تناول مشكلة العمل دون النظر ، فالنظر هو أساس العمل . لذلك كتب كانط « نقد العقل العملي » لبحث المسائل النظرية لموضوعات العمل والسلوك ، كما أن الاتجاهات العملية في الفلسفات كلها لم تسقط من حسابها البحث النظرى ، فسقراط كان يبحث عن المبادىء النظرية العامة للسلوك العملي . وكذلك كان أفلاطون وأرسطو . وظل الحال كذلك في العصر الوسيط بصرف النظر عن صواب هذه المبادىء النظرية أو خطئها (الخطيئة ، الخلاص ، الفداء ...... الخ) . كما بحث ديكارت موضوع الصواب والخطأ في التأملات في الفلسفة الأولى وكذلك فعل سبينوزا في « الأخلاق » . بل إن « البرجماتية » عند « مل » تقوم على أساس تجريبي وهو بحث نظرى وان اختلف المنهج ، ويقوم على استقصاء للعلل كما هو الحال عند علماء أصول الفقه في تراثنا ، وهناك الاتجاهات العملية عند شلر F .c.s. shiller، وبيرس ch. pierce، وبلوندل ، وكلها تؤسس العمل على البحث النظرى سواء في العلوم الانسانية أو في العلوم الرياضية والطبيعية أو في العقيدة الدينية . بل إن الوجودية ذاتها ، باعتبارها رد فعل على الفلسفات النظرية المجردة ، لم تغفل الأسس النظرية للسلوك الفردى الاجتماعى كما هو واضح في « نقد العقل الجدلي » عند سارتر (١٠) .

لقد انتهت الفلسفة عند اليونان بعد أن سادت الفلسفة بعد أرسطو المدارس الأخلاقية العملية كالرواقية والأبيقورية ، وتحولت الفلسفة الى بحث في السعادة واللذة وممارسات عملية في جماعات وحلقات دون طرح الأسس النظرية لهذا البحث . كما ماتت الفلسفة في أمريكا بعد النزعة البرجماتية الخالصة كما هو

(٩) H. Bergson: Les sources de la morale et de la Religion, pp. 105- 115 PUF, Paris 1955.

(١٠) Descartes: Meditation pp. 301- 309 Oeuvres et Lettres, NRF, Paris, 1953.

spinoza: L'Ethique pp. 618-652, oeuvres complete NRF, Paris 1954:

J.S.MILL Lutilitaranisme p. 1-9 puF paris 1925.

F.C.S. Schilles: Humanistic pragmatism pp. 40-54, Free Press Nez York 1966.

Ch. Pierce: Selected Writings. the architecture of theories Dover, New york, 1966, The essential Writings, How to make our ideas clear p. 137-157, harper, Row NewYork, 1972.

Philosphical Writings, the fixation of belief p. 5-22, Dover, New York 1955.

M.Blondel: L'Action (1893), pp. 1-22, PUF, paris 1950.

J.P. sartir: critique de la raism dialectique, pp. 15-32 NRF 1960

الحال عند وليم جيمس وجون ديوى ، مادامت الحقيقة هى مقدار ما تحدث من أثر في الحياة العملية . وأصبح يضرب بالمجتمع كله المثل في النزعة العملية وفي سطحية الفكر لولا هجرة بعض المفكرين الأوربيين والقيام بحركة ثقافية علمية لطرح السؤال النظرى(١١) .

٣ ـ هل الفلسفة تفكير على الدين ، وتأييد لعقائده وخدمة له ، وفهم لنصوصه ؟ لقد ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها بالدين ، وخرجت من المعابد والكنائس واشتغل بها رجال الدين . بل إن الفلسفة قد تكون تطورا طبيعيا للدين كما يقول بعض فلاسفة التاريخ مثل كونت في قانون الحالات الثلاث ، وان موضوع الفلسفة الأول وهو الوجود المطلق ، هو بعينه موضوع الدين الأول وهو الله . وأن وسيلة المعرفة في الفلسفة ـ أى العقل أو الحدس ـ هي بعينها وسيلة المعرفة في الدين وهو الوحى أو الايمان أو النبوة أو الالهام بالرغم مما قد يبدو بين الوسيلتين من اختلاف عند البعض ، ومن اتفاق عند البعض الآخر . وأن غاية الدين وهي النجاة في الدنيا والآخرة ، هي بعينها غاية الفلسفة وهى الحصول على السعادة . ومن ثم كان الدين والفلسفة متفقين في الموضوع والمنهج والغاية . وقد ظهر ذلك بشكل واضح في تراثنا القديم عند الفلاسفة المسلمين . فالفلسفة والدين عند الكندى متفقان في الموضوع والغاية وان اختلفا في المنهج ، وعند ابن سينا طريقان يؤديان الى نفس الغاية كما وضح من قصة « حي بن يقظان » ، وعند ابن رشد : الفلسفة بالنسبة للشريعة هي الأخت الرضيعة ، المتحدتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وانما يكمن الخلاف بينهما في الظاهر ، ومن هنا أتت ضرورة التأويل . ويعظم الخلاف بينهما عند العامة التى لا تقدر على التأويل ، وعند رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة ويضطهدون الحكماء الذين يكشفون عيوبهم . بل إن غاية الفيلسوف هى بيان هذا الاتفاق بين الشريعة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة(١٢) .

وقد وضح هذا الاتجاه أيضا لدى آباء الكنيسة الأوائل خاصة عند جيستان الذى كان يرى سقراط مسيحيا ، فالفلسفة هى محبة الحكمة ، والمسيحية هي المحبة ، ومن ثم فلا خلاف بين الفيلسوف والمسيحي . وقد استمر هذا التيار أيضا في الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عندما بدأ الجدل يسيطر على اللاهوت عند بيرانجيه التورى ، ونيقولا الاميانى ، واستمر عند أبيلار . كما ظهر بوضوح عند الرشديين اللاتين وفي مقدمتهم سيجر البرابنتي وغيره من تلاميذ المسلمين . كما ظهر في العصر الحديث كله ابتداء من ديكارت والديكارتيين خاصة سبينوزا الذى أمكنه استنباط كل حقائق الايمان من العقل الخالص . وقد بلغ ذلك الذروة عند هيجل عندما تحول الدين الى فلسفة والتثليث الى جدل ، والقيامة الى تاريخ . كما تحولت الفلسفة الى دين ، والمطلق الى إله والعقل الى وحي . لم يعد هناك فرق بين الفلسفة والدين . . وكلاهما تحققان للفكرة ، ومظهران للمطلق . ومن ثم لحق هيجل

---

(١١) W. James: pragmatim, pp. 17-40, Meridian Buoks, New York 1970
J. Dewey: The quest for certainty, pp. 3- 25, Puntam, New York 1960.

(١٢) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الأهواني) ص٧٧ ـ ٧٨ الحلبي القاهرة ١٩٤٨ ، ابن سينا ، ابن طفيل ، حي بن يقظان ص٤٠ ـ ٤٩ ص١١٨ (احمد أمين) دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٦ ـ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص١٥ المحمودية بالقاهرة .
اخوان الصفا ـ رسائل اخوان الصفا ، المجلد الرابع العلوم الناموسية والشرعية ص٥ ـ ١٤ دار صادر ، بيروت ١٩٥٧ .

بتراثنا الفلسفى القديم الذى أصبح فيه النبي هو الفيلسوف والفيلسوف هو النبي[١٣] .

ولكن ارتباط الفلسفة بالدين جعلها خادمة له وأفقدها القدرة على التفكير المستقل وحرية البحث . أصبحت الفلسفة خادمة للدين ومبررة له مما أحدث رد فعل عنيفا للفلسفة التى أصبحت عند البعض الآخر في مواجهة الدين ، ومعارضة له . فبدل أن كانت خادمة للدين أصبحت سيدة له . حينئذ يتحول الدين الى مجرد خرافات وأساطير من الناحية النظرية والى شعائر وطقوس من الناحية العملية ، والى سلطة ومؤسسات وهيئات من الناحية التنظيمية ، وتصبح الفلسفة هى الحامل للواء العقل والحرية والعمل ، تعيد الانسان الى العالم بعد أن استلبه الدين خارجا عنه كما ظهر ذلك بوضوح عند فيورباخ في « جوهر المسيحية »[١٤] .

وقد ظهر نفس الاتجاهين في تراثنا القديم : الأول يريد جعل الفلسفة خادمة للدين كما وضح عند الاشاعرة بجعلهم النقل أساس العقل ، والثانى جعل الفلسفة مستقلة عن الدين كما وضح عند المعتزلة بجعلهم العقل أساس النقل . وقد ظهر رد الفعل على الاتجاه الأول عند ابن الراوندى وعند الرازى ولذلك لم تحفظ مؤلفاتهم خاصة عن النبوة ، وما زلنا حتى الآن في حركاتنا الاصلاحية الأخيرة وفى نهضاتنا المعاصرة نتصور ارتباط الفلسفة بالدين كما هو الحال فى « الجوانية »[١٥] .

٤ ـ هل الفلسفة تفكير على العلم ، وتأمل في نتائجه وحل لمشاكله وتبنٍّ لمنهجه ونظر فى موضوعاته ؟ لقد ارتبطت الفلسفة دائما بالطبيعة وهى ميدان العلم وموضوعه الأول منذ الطبيعيين الأوائل عند اليونان . بل إن العلم ذاته قد نشأ من ثنايا فلسفة الطبيعة ثم ساعد على ازدهارها بعد نشأته . كانت فلسفة الطبيعة مادة للعلماء كما كان العلم مادة لفلاسفة الطبيعة . وازدهرت الفلسفة الطبيعية في القرن التاسع عشر بانتصار العلم وإثر الاكتشافات العلمية الهائلة ، واكتشاف علوم الحياة بالاضافة الى علوم الطبيعة ، وبعد نظرية التطور وأثرها على التصور العلمي للحياة وللكون ، وفى هذا القرن نشأت فلسفة علمية ، تختار من العلم المنهج الدقيق لا الموضوع الطبيعي فاقتصرت الفلسفة على تحليل اللغة ، وتحولت الى علم مضبوط . كما تحولت فلسفات الطبيعة الى أطر نظرية للمذاهب الاشتراكية كما هو الحال عند ماركس وانجلز ، أو الى أسس ميتافيزيقية لفلسفات الوجود كما هو الحال عند هيدجر وبقية الطبائعيين الأوائل قبل سقراط ، أو عند ميرلوبونتي وبرجسون

(١٣) E. Gilson: la philosophie au moyen- Age pp. 16- 21 pp. 232- 38

— Hegel: L'esprit du christianism et son destin, pp. 550-70.

وأيضا كتابنا « نماذج من الفلسفة المسيحية ص١٠٣ ـ ١٠٩ الطبعة الثانية ـ الانجلو المصرية ١٩٧٨ » .

(١٤) يعرض سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة لهذين الموقعين بالنقد ويقترح فصل الفلسفة عن اللاهوت والتمييز بين المجالين . انظر ترجمتنا للرسالة ص٣٦٥ ـ ٣٧٦ الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ .

انظر عرضنا لموقف فيورباخ من خلال عرض جوهر المسيحية في دراستنا بعنوان « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر المجلد العاشر ، العدد الأول ابريل مايو يونيو ١٩٧٩ .

(١٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٣٢ ـ ١٣٥ تحقيق محمود قاسم الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٩ .

عبدالأمير الأعسم : تاريخ ابن الراوندي الملحد ، بيروت .

انظر دراستنا عن الجوانية بعنوان « من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي في دراسات اسلامية ص٣٤٧ ـ ٣٩٢ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ .

واعتمادهما على الطبيعة البشرية من خلال علم النفس وعلوم الحياة بوجه عام[١٦] .

وقد أصبح العلم الطبيعي لدينا منذ القرن الماضي ، عند شبلي شميل ويعقوب صروف ونقولا حداد وولى الدين يكن ، وفى هذا القرن عند سلامة موسى ، وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ، أحد طرق النهضة وأهم شروطها نظرا لما يسود مجتمعاتنا من خرافة وأساطير ومحرمات لا يمكن الاقتراب منها . وأصبح تكوين فلسفة علمية أحد طرق الاصلاح ، إحكاما لاستعمالنا اللغة ، وتوجيها لوعينا نحو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية واستخداما للعقل بطريقة تحليلية[١٧] .

وبالرغم من انجازات الفلسفة الطبيعية ونجاحها في القضاء على التصورات النظرية التى لا أساس لها فى العقل أو فى الطبيعة وصياغة منهج تجريبي علمي دقيق استطاع القضاء على كل الأفكار الموروثة والعقائد المسبقة والأحكام المبشرة والتحيزات والأهواء الا أن الفلسفة فقدت استقلالها ، وأصبحت تجرى وراء العلم أينما ذهب ، وضاع من الفلسفة روح التأمل والتساؤل ، وغابت منها الحيرة والظنون والافتراضات ، وتحولت الى مذهب دجماطيقي يرفض كل تأمل يخرج عن حدود العلم ويتهمه بالخرافة والميتافيزيقا . وفي النهاية حل العلم محل الفلسفة ، وأصبحت الفلسفة احدى مراحل التفكير البشرى بعد الدين وقبل العلم . ولم يعد لدى الانسان أى مجال للتأمل النظرى الخالص . إن لم يشأ العلم فعليه بالدين أو الفن يجد فيهما متعته ومبتغاه .

٥ ـ هل الفلسفة تفكير على الفن ؟ لقد ارتبطت الفلسفة أيضا منذ نشأتها بالفن كما ارتبطت بالدين وبالعلم . وكان التفكير في المجال أحد مصادر التفكير الفلسفى ، فالانسان البدائي فنان قبل أن يكون فيلسوفا . الفن لغة وتعبيرا أكثر بدائية من الفلسفة التى تحتاج الى تنظير وتعقيل وترتيب ومنطق وحجة وبرهان . وقد تساءل الفلاسفة قديما عن معنى الفن والجمال . ولا يوجد فيلسوف الا ويتوج مذهبه بنظرية فى الفن أو يطبقه فى الجمال . وقد قام الفلاسفة أنفسهم بوضع نظريات علم الجمال ، كما أصبح علم الجمال أحد فروع الفلسفة . خصص له أفلاطون محاورة « فيدروس » ، وجعل أرسطو كتاب الشعر أحد كتب المنطق . وكتب أوغسطين كتابا في « الموسيقا » . وفى مرحلة المذاهب الفلسفة فى العصور الحديثة خصص له كانط أحد كتبه النقدية الثلاثة « نقد ملكة الحكم » وأيضا « ملاحظات حول الجميل والجليل » وتبعه في ذلك شيلر فى « التربية الجمالية للانسان » ، كما طبق هيجل مذهبه فى « دروس

---

(١٦) J. Dewey: The influence of Darwin on philosophy, Bloomington, 1965

F. Engels: Dialectique du la Nature, Editions sociales, paris, 1952 ch. Huit: la philosophie du la Nature chez les Auciens, paris 1961 B. Russel: On the philosophy of science, New York, 1965.

Logic and knowlede, New York 1968, The scientific.

outlook, New York 1959, Human knowledge, its scope and its limits, New-York 1948, An inquiry into meaning and truth. Baltimore, 1969

A.J. Ayes: languge, truth and logic, New-york 1952: The problem of knowledge, Baltimore, 1969, The foundations of Empirical knowledge Bultimore 1969.

(١٧) شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء الجزء الثاني القاهرة ١٩٠٨ د . زكي نجيب محمود من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٩ ، تجديد الفكر العربي دار الشروق القاهرة ١٩٧١ د . فؤاد زكريا التفكير العلمي الكويت ١٩٧٨ .

فن الجمال » وتبعه شوبنهور حيث جعل الفلسفة تفكيرا على الفن والحياة . ولا يخلو فيلسوف معاصر الا ويتطرق الى الفن ، فقد كتب ماركس وأنجلز » في الفن والأدب » ، وجعل كيركجارو « الجمال » أولى مراحل الحياة . كما ارتبط الجمال بالحياة وبدفعاتها الحيوية عند جويو وبرجسون ونيتشه ، وبالتأمل الروحى عند تولستوى . وتحول الى فلسفة خالصة عند سوزان لانجر وكولنجوود وسوريو وسارتر وهيدجر ، فالصورة الفنية وعمل الخيال هما الوظيفتان الأساسيتان للفلسفة (١٨) .

ومع ذلك فالفن مجرد وسيلة للتعبير وليس فكرة وان كان تجسيدا للفكرة . هو مجرد أسلوب في التعبير عن الدين أو الفلسفة أو العلم أحيانا وليس فكرا . والادراك الجمالي أحد أنواع الادراك مثل الادراك الحسي والادراك العقلي والحدس الفلسفى . ومن ثم يكون رد الفلسفة الى الجمال هو رد للكل الى الجزء واغفال للمضمون من أجل الصورة وتضحية بالشيء المعبر عنه من أجل وسيلة التعبير .

٦ ـ هل الفلسفة تفكير على العلوم الانسانية مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والقانون ؟ هل هي تفكير على ظروف كل عصر وأحوال كل مجتمع ؟ هل هي تعبير عن روح العصر التى تظهر في العلوم الانسانية ؟ مما لا شك فيه أن الفلسفة تعبير عن ظروف كل عصر . تنشأ فيها ، وتعبر عنها ، وتؤثر فيها خاصة عندما تدخل الأفكار الفلسفية في نسق متكامل وتصبح « ايديولوجيا » . وبالتالي فهى مجرد تفكير على العلوم الانسانية لما كانت هذه العلوم هي التى تعكس روح العصر . وبالفعل لا يوجد فيلسوف الا وطبق مذهبه في السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ أو القانون . فهناك « جمهورية افلاطون » والقوانين وكتاب « السياسة » لأرسطو ، و « دستور أثينا » و « مدينة الله » لأوغسطين ، و « رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا » ، و « مشروع السلام الدائم » لكانط ، وفلسفة الحق « لهيجل » ، وأسطورة الدولة « لكاسيرر » ، والقنبلة الذرية ومستقبل الانسانية « لياسبرز » والانسانية والرعب « لميرلوبونتى » ، ونقد العقل الجدلي « لسارتر » ، والانسان ضد الانساني « لجابريل مارسل » ، « وفكرة السلام » لشيلر و « العقل والثورة » لماركوز . كما لا يوجد فيلسوف الا وتوج مذهبه في موضوعات السياسة والاجتماع أو الاقتصاد . فقد كتب مارسل البادوى « المدافع عن السلام » ، وهوبز « الانسان والمواطن » ، وميكيافيكي « الأمير » ، وروسو « العقد الاجتماعي » ، ومونتسكيو « روح القوانين » ، ومور « يوتوبيا » ، وكرمويل « الكنيسة والدولة » ، وبيرك « فى الثورة » ، وهيوم « كتابات سياسية » ، ومل « الحكومة النيابية » ، « وبوزانكويه » فكرة الدولة » ، وباكونين « الله والدولة » وأورتيجا « ثورة الجماهير » ، وديوي «الديموقراطية » . بل ان رسل قد خصص ربما نصف انتاجه الفلسفى للموضوعات الاجتماعية والسياسية مثل « المجتمع الانساني في الأخلاق والسياسة » ، « مبادىء النظام الاجتماعي » ، « التربية والنظام الاجتماعي » ، « آفاق جديدة لعالم متغير » ، « الحرية ضد النظام » ، « السلطة ، والفرد » ، « الطرق الى

---

(١٨) **Kant: Critique du jugement,**

Observations sur le beau et le sublime,

F. schiller: Lettres sur L'education esthetique du L'homme Hegel:Esthetique,

Shopenhauer: the Art of Literature Michigan, 1960

الحرية » ، « السلطة » ، « جرائم الحرب في فيتنام » . بل إنه تحدث في أكثر الموضوعات الاجتماعية شيوعا مثل « الحصول على السعادة » ، « الزواج والأخلاق » ، « مدح الجنون » بل ان هناك فلاسفة قد عرفوا كذلك بنظرياتهم السياسية فقط دون أن تكون لهم أبنية ميتافيزيقية أو مذاهب فلسفية مثل هارنجتون والقديس جوست ، وجوزيف دي ميستر وجودوين ، وبرودون وماركس وباكونين وسولفييف وكاوتسكي وتروتسكي وغيرهم . كما ظهر فلاسفة في التاريخ يفكرون في تقدم الشعوب وأصبحوا فلاسفة لا يقلون أهمية وأثرا عن الفلاسفة الخلص مثل هردرو فيكو ، وكوندرسيه ، وكورنو ، وكروتشه ، وتونيبي وشبنجلر ، واكتون وغيرهم[١٩] .

ولكن تحولت الفلسفة من هذا النوع عند البعض الى تفكير طوباوي كما حدث عند مور ، وعند دعاة الاشتراكية الخيالية ، وأصبحت تعبر عن أمانيّ وتمنيات أكثر مما تعبر عن واقع انساني . كما تحولت عند البعض الآخر الى أيديولوجيات تنتهي بالحزبية والتعصب والمذهبية ، وبالتالي تفقد الفلسفة روح البحث الحر ، والقدرة على الحوار . كما تحولت عند فريق ثالث الى مذاهب سياسية ونظم اقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والفوضوية والقومية والنازية والدولية ، وبالتالي تحولت الى سلوك عملي تدافع عنه الدولة بالجيش والبوليس ، وتفقد الفلسفة قدرتها على النقد الاجتماعي وعلى تغيير الواقع[٢٠].

وقد ارتبطت الفلسفة في تراثنا القديم بمثل هذا اللون من الفكر السياسي والاجتماعي ، وظهر بصورة واضحة في علوم الفقه والشريعة أكثر مما ظهر في علوم الحكمة ، ولكنه لم يكن فلسفة بالمعنى النظري بل تكييفا للسلوك العملي وتنظيما للحياة العامة ، كما ارتبط فكرنا الاصلاحي الأخير بهذا اللون من التفكير السياسي والاجتماعي حتى أصبح هو الغالب على فكرنا القومي ، فالتيارات الفكرية الثلاثة في فكرنا المعاصر : الديني والعلماني والقومي ، كلها تبدأ من الاصلاح والنهضة وتغيير الواقع الاجتماعي ، وأعطت الأولوية للعلوم العملية على العلوم النظرية ، وحاولت الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية تنهض بحال الأمة وتعينها على النهضة[٢١] .

ومع ذلك فإن اعتبار الفلسفة تفكيرا في المجتمع وبحثا في علومه يجعلها تلهث باستمرار وراء أحداث العصر غير قادرة على تجاوزها . فالعصر إحدى لحظات التاريخ ، والمجتمع إحدى حلقاته ، والفلسفة وحدها هي القادرة على رؤية قوانينه الثابتة . لذلك ارتبطت الفلسفات الاجتماعية بفلسفات التاريخ ، الفلسفة هي القادرة على ادراك الثبات من خلال التغير والماهيات المحمولة على الوقائع ، وبالتالي يظل السؤال النظري مطروحا حتى في خضم أحداث التاريخ .

٧ ـ الفلسفة تحليل للتجارب البشرية لمعرفة ماهيتها . وهي تجارب العصر التي تظهر من خلال وعي الأفراد

---

(١٩) لم نشأ ذكر مؤلفات هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين وطبعاتهم واكتفينا بالتذكير بها فقط خشية التطويل والتكرار . انظر ايضا مقدمتنا في لسنج : تربية الجنس البشري عن فلسفات التاريخ .

(٢٠) Th. More: Utopia, New York, 1944, Bakunin: God and the state, New York, 1920.

(٢١) رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية القاهرة ١٩١٢ .
جمال الدين الافغاني : الأعمال الكاملة تحقيق د . عمارة الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٦٨ .
شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ص٥٧ ـ ٦٤ القاهرة ١٩٠٨ .
محمد عبده : تاريخ الأستاذ الامام جـ ٢ ص٣٧ ـ ٤٥ القاهرة ١٣٤٤هـ .

والجماعات بها . وتشترط الوعي اليقظ القادر على تحويل الوقائع الى تجارب حية دالة يمكن إدراك ماهياتها بالحدس . كما تتطلب قدرة العقل على تحليل الشعور وإدراك المعاني الشاملة فيه . ففي الشعور يعمل العقل ، وفي التجربة يعيش الواقع ، وكلاهما يكونان وعي الانسان بنفسه وبالعالم . كما تتطلب القدرة على التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة ، ووجهات النظر الخاصة ، والتحرر من العادات والعرف والتقاليد والأفكار الموروثة حتى يبدأ الشعور العاقل أو العقل الشعوري عملية الادراك والفهم بداية جديدة على يقين أول هو الوعي بالذات وبالعالم . وفي نفس الوقت يكون الشعور قادرا على قلب النظرة ورؤية الماهيات في التجارب الشعورية التي تعيش فيها الوقائع ، وبالتالي تنتقل الوقائع المادية من المكان الى تجارب حية في الشعور الداخلي بالزمان . ولما كان الشعور عاما وشاملا فإنه قادر على إدراك الماهيات الشاملة . ولما كان موضوعيا بلا تحيز أو هوى أمكن لشعور آخر إدراك نفس الماهيات ، ويكون الاتفاق على الادراك هو الموضوعية الانسانية الجديدة أي الوصول الى نفس الرؤية من فلاسفة عديدين . ومن ثم كان الشعور قادرا أيضا على البحث الحر واستقصاء الموضوع ، ورؤية الواقع وعيش التجارب ، وطرح وجهات النظر وتجريبها ثم جمعها في رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته . ويشتد الشعور وينشط بالانتماء الى وطن ، والانتساب الى جماعة ، والولاء لقضية ، والسعي نحو مثل أعلى وتحقيق رسالة ، وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص وتحليل الماهيات الى العالم الانساني العريض حيث يتم تحويل الماهيات الى أوضاع اجتماعية ومواقف انسانية ووعي بالجماهير ومشاركة في حركة التاريخ . فالتاريخ واقع يحيا ، والواقع تاريخ حادث . وبالتالي ترتبط الفلسفة بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي . لا تلعب دور أجيال مضت لتعيد التاريخ الى الوراء ، ولا تلعب دور أجيال قادمة لتقفز على مراحل التاريخ ، ولكن تقوم بدور جيلها الحاضر معبرة عن روح العصر ورؤية التاريخ[٢٢] .

ثالثا ـ الفلسفة والسلطة

علاقة الفلسفة بالسلطة علاقة قديمة . فالفلسفة تظهر في مجتمع تعلن اكتشاف الفكر ، وتبين ما غاب عن الأذهان . ولما كان العرف الشائع والأنظمة الاجتماعية القائمة لا يقوم الا على العقائد الموروثة التي تكون حينئذ أكبر دعامة للنظام ، اصطدم الفكر بالسلطة القائمة ، سلطة التقاليد الموروثة أو سلطة النظم الاجتماعية . السلطة واحدة ولكنها تتنوع في الظاهر . أولها سلطة الموروث القديم المتمثل في العقائد والعرف والتقاليد والأفكار الشائعة والعادات وما ألفه الناس . هذا الموروث تتمثله القوى الاجتماعية فيتحول الى سلطة سياسية تستعمله لاستتباب الأمن والمحافظة على الوضع القائم ، وتتمثله السلطة الدينية فيتحول الى مقياس للعقائد ومعايير للصواب والخطأ . ولما كان رجال الحكم ورجال الدين يشاركون في نفس المصالح أي الدفاع عن الوضع القائم حدث التعاون بينهما ضد حرية الفكر وضد كسر ما هو مألوف والخروج عما هو شائع وهي مهمة الفلسفة ودور الفيلسوف . وغالبا ما يتم اضطهاد الفلسفة باعتبارها الحامل للفكر الحر في لحظات ضعف

(٢٢) قد يبدو بعض التشابه بين هذا التعريف للفلسفة والوصف لمنهجها وبين الفينومينولوجيا موضوعا ومنهجا . ولكننا لنا صياغتنا الخاصة لهذا الموقف وأصولنا المستقلة وتطبيقاتنا المعاصرة في الموضوعات الاجتماعية والسياسية . انظر رسائلنا الثلاث عن الفينومينولوجيا المذكورة في الهامشين الأول والثاني ايضا الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية فينومينولوجيا الدين عند هوسرل في قضايا معاصرة جـ٢ في الفكر العربي المعاصر ص٢٩٥ ـ ٣٣٩ .

السلطة وليس في قوتها رغبة في حماية نفسها ضد المفكرين الأحرار ، فتعتمد على السيف في مواجهة الفكر ، وتقرع الحجة بالاعتقال ، والبرهان وبالتعذيب ، والدليل بالنفي والطرد . وتكون الغلبة في النهاية لحرية الفكر التي تكشف ضعف السلطة وتضع حدا للطغيان . وغالبا ما تفشل السلطة في القضاء على الفكر كما قال نابليون من قبل إثر هزيمته لألمانيا عسكريا ومواجهة نتشة له بالفكر : « لقد هزم القلم السيف » اذ يتخذ الفكر حينئذ ثلاثة اتجاهات : الأول ممالأة السلطة وتبرير قراراتها وهو الفكر الرسمي الذي يسود أجهزة الدول ، والثاني مقاومة السلطة في صورة منشورات وكتابات سرية داخل البلاد أو خارجها ، والثالث رجوع الفكر مكتوما في صدور الناس ، لا يعبرون عنه الا في الجلسات الخاصة أو علنا في صورة نكات شعبية أو عند بعض الكتاب في الأدب الرمزي . الفلسفة والسلطة اذن نقيضان ، إذا غاب أحدهما حضر الآخر . ويشهد بذلك تاريخ الفكر البشري في الصراع المشهور بين الأنبياء والكتبة . بين الفلاسفة والحكام . بين الصوفية والفقهاء ، بين المفكرين الأحرار ورجال الدين ، وكأن تاريخ الفكر البشري يتحدد أساسا بصراعه مع السلطة . أحيانا يكون النصر للسلطة والهزيمة للفكر ، وأحيانا أخرى يكون النصر للفكر والهزيمة للسلطة ، وهنا تموت الفلسفة أو تحيا[٢٣] .

تموت الفلسفة اذن إذا ما انهزمت أمام السلطة وتخلت عن دورها في التمسك بحرية الفكر ، ووظيفة النقد ، وضرورة التغيير ، وحتمية التقدم ، تموت في حكم الطغاة وتنتهي في نظم الارهاب ولو الى حين حتى ينتصر الفكر وينتهي الطغيان ، وأكبر شاهد على ذلك حال الفلسفة في عصر آباء الكنيسة ثم في العصر الوسيط حتى عصر النهضة وبدايات العصور الحديثة . فقد كانت هناك عدة اتجاهات في عيش المسيحية والاحساس بها وصياغة عقائدها منذ الحواريين حتى قبل العصر الرابع ، عصر التقنن ومجمع نيقيا الأول والانتهاء الى صياغة واحدة للعقيدة ، واعتبار كل ما خالفها كفر ومروق وزندقة وهرطقة . فضاعت فرص اعتبار المسيح عيسى بن مريم إنسانا لا ألوهية فيه كما قال أريوس ، وضاعت فرصة التأكيد على الحرية الانسانية كما قال بلاجيوس ، وضاعت فرصة إقامة الدين الوطني المناهض للاستعمار كما حاول دوناتوس . واستمر الحال كذلك حتى العصر الوسيط وخروج دفعة ثانية من الفلاسفة العقلانيين وفي مقدمتهم ابيلار وأنصار ابن رشد اللاتيني دفاعا عن التوحيد وعن سلطة العقل فكان جزاؤهم السجن والتشريد . واشتد الأمر حتى أقيمت محاكم التفتيش ، ونصبت قوائم الكتب الممنوعة ، وحوكم العلماء وحرّق الفلاسفة بدوى مناهضة السلطة ، سلطة القدماء وسلطة الدين . وأمثلة جاليليو وجيوردانو برونو وغيرهم كثير . واستمر اضطهاد السلطة للمفكرين الأحرار فيما بعد عصر النهضة حتى شمل فلاسفة التنوير الذين استطاعوا في نهاية الأمر التحرر من سلطان الكنيسة ، وكان ذلك نذيرا أيضا بانتهاء السلطة السياسية وبداية الثورات الشعبية . بل وامتد الاضطهاد حتى القرن الماضي بعد ظهور نظرية التطور عند داروين ومناصبة الكنيسة له العداء . ولكن انتصار العلم بعد انتصار العقل جعل السلطة تتوارى داخل حدودها الطبيعية وعدم خروجها عن ميدان العقيدة[٢٤] .

---

(٢٣) انظر دراستنا « رسالة الفكر » وايضا « دور المفكر في البلاد النامية » في قضايا معاصرة جـ ١ في فكرنا المعاصر ٣ ـ ١٦ ، ص٣٠ـ ٤٠ .

(٢٤) انظر عرضا طيبا لعلاقة الفلسفة بالسلطة في كتاب د . توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة دار النهضة العربية الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٧٩ .

وفي تراثنا القديم قامت الدولة الأموية في بدايتها أيضا باضطهاد المعارضة ، ولما كانت الدولة والمعارضة على حد سواء تقومان على أسس فكرية فقد أفرزت كل منهما الفكر الذي يؤيدها . فخرج الفكر السني لتأييد الدولة ، وخرج الفكر الشيعي لمعارضة الدولة . كما نشأت فرق المعارضة من داخل أهل السنة مثل المعتزلة والخوارج للمقاومة من الداخل وبنفس السلاح النظري ، واعتمدت الدولة على سلطة الفقهاء لتبرير سلطتها ولحمايتها من هجمات المعارضة حتى أصبح الفقهاء يكونون السلطة في تراثنا القديم منذ المعتزلة الأوائل : معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، وعمرو بن عبيد ، حتى آخر الفلاسفة ابن رشد ، وإحراق كتبه في ميدان قرطبة ، فهم الذين كانت لهم القوامة على الفكر . يصيغون العقائد ، ويميزون بين الصحيح منها والباطل ، يتمثلون الصحيح ويتهمون المعارضة بالكفر والزندقة ، يدفعهم في ذلك حرصهم على تراث الأمة ودينها ، ومقاومتهم للغزو الثقافي الخارجي في أحسن الأحوال أو تدعيمهم للنظام القائم وتنصيبهم فقهاء السلطان ، يأخذون الثمن ، ويشترون بآيات الله ثمنا قليلا في أسوأ الأحوال . في كلتا الحالتين ، وضعوا النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المعارضة ، والأنا في مواجهة الغير ، والداخل في مواجهة الخارج تقوقعا على الذات ، وحماية النفس ، وكانت النتيجة أن ساد تيار واحد هو تيار الأشاعرة في كل العلوم الدينية : علم أصول الدين وعلم أصول الفقه بل وفي علوم الحكمة وعلوم التصوف ، واضطهدت جميع الفرق الأخرى فذبح الجعد بن درهم بعد صلاة الجمعة ، وصلب الحلاج ، وقتل السهروردي ، وصدرت الفتاوى بتحريم الفكر والنظر وأشهرها فتاوى ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة .

ولكن تحيا الفلسفة بمقاومة العقل للسلطة وبتمسكها بحرية الفكر ، وبحقها في البحث والنظر وطلب الحجة والبرهان . تحيا الفلسفة بحرية الفكر وبالاعلاء من شأن العقل ، واعتباره السلطان الأوحد على كل شيء . العقل هو وسيلة التحليل وادراك الواقع ، وفهم الظواهر ، والحوار مع الآخرين ، وقبول الحقائق والبرهنة عليها ، والدفاع عنها . ويشهد التاريخ على ذلك . فالفلسفة اليونانية ـ هذا الابداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري ـ قد قامت بفضل العقل ، واستعماله وتوجهه نحو الطبيعة كما هو الحال عند الطبائعيين الأوائل وأرسطو ، أو نحو المثال كما هو الحال عند أفلاطون ، أو نحو الوجود الانساني كما هو الحال عند سقراط والمدارس الأخلاقية بعد أرسطو في حرية تامة دون ما إرهاب أو طغيان . بل إن سقراط قد انتصر في نهاية الأمر على قضاته وعلى ممثلي الشعب في أثينا ، وبقي في التاريخ رائدا من رواد حرية الفكر ، والحوار مع التلاميذ والمناقشة العامة في الأسواق . فحرية الفكر هي الباقية ضد التسلط ، وأحرار الفكر هم المساهمون في تقدم البشر وحركة التاريخ ضد حكم الطغاة .

كما حييت الفلسفة على يد الهراطقة وان لم يظهر ذلك على السطح نظرا لطغيان آباء الكنيسة الأوائل . بل ساهموا في تكوين العقيدة المسيحية في قلوب الناس وفي روح التاريخ أكثر مما ساهمت صياغات الكنيسة النظرية التي بقيت في ثنايا الكتب وفي ملخصات العقائد كمهنة في المعاهد الدينية .

وبقيت تتخمر حتى عادت للظهور من جديد لدى الموحِّدين unitarians والعقليين وأصحاب مذهب التقوى Pietism ودعاة الحرية . وماجان بول سارتر إلا بلاجيوس من جديد ، كما حييت الفلسفة على يد الفلاسفة العقليين في العصر الوسيط وفي مقدمتهم ابيلار الذي جعل عصر النهضة ممكنا بعد التأكيد على سلطة

العقل في مواجهة سلطة الموروث القديم . ولقد حييت الفلسفة بالفعل في عصر النهضة عندما انتقل الفكر من السلطة الى العقل ، ومن التقاليد إلى التحرر ، ومن الكتاب الى الطبيعة ، ومن « قال ارسطو » الى برهان العقل ، وبالتالي يمثل عصر النهضة عصرا فلسفيا بالأصالة لأنه تتمثل فيه الثورة على القدماء من أجل اكتشاف الطبيعة والثقة بالمعرفة الانسانية . واستمرت الفلسفة في حياتها بتأكيد العقل لذاته في القرن السابع عشر وسيادة العقلانية كتيار أساسي في الحياة العامة . ثم بلغت قمة إحساسها بالحياة وبفورة الشباب في القرن الثامن عشر على يد المفكرين الأحرار الذين أنهوا بقايا السلطتين الدينية والسياسية من أجل شنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس « كما يقول فولتير » ، وكان آخر انتصارات العقل والعلم ضد السلطة نظرية التطور في القرن الماضي بفضل دارون ، وأصبح دفاع السلطة الدينية عن نفسها ضد العقل والعلم مجرد شهادة للتاريخ على المحافظة على الموروث القديم . وفي تراثنا القديم تصدى أوائل المعتزلة للسلطة الأموية وضد نظريات الجبر التي أفرزتها وظلوا يحملون لواء الفكر الحر على مدى قرنين من الزمان حتى أصيبوا بمحنة الاضطهاد . كما قاوم أئمة آل البيت بعقائدهم ، وقاوم الخوارج أيضا بنظرياتهم وكونوا دولهم التي عاش البعض منها حتى الآن ، ومازلنا نحن منذ فجر النهضة الحديثة نجاهد من أجل حرية الفكر ننجح مرة ونتعثر مرات[٢٥].

إن موت الفلسفة وحياتها دورتان مستمرتان تتحركان بعلاقة الفلسفة بالسلطة ، ففي نفس الوقت الذي تموت فيه الفلسفة ظاهريا في المجتمعات التسلّطيّة يتحول الفكر من الصوت المكتوم في النفس عند الفرد الى الفعل الجماعي السري عند الجماعة . وينقلب من فكر المضطهدين الى فكر المناهضين . ولا تلبث اتجاهات المعارضة والأحزاب السرية حتى تنقض على السلطة سواء في انفجارات شعبية أو في انقلابات عسكرية ، فيتحول المجتمع كله من مجتمع تسلط إلى مجتمع حرية . وقد لا يمنع ذلك من أن تمارس السلطة الجديدة بعض أساليب القمع ضد حلفاء الأمس الذين دخلوا جميعا في البداية على قدم المساواة في جبهة وطنية واحدة ضد التسلّط والقهر . فتستأثر بالسلطة بمفردها .

وهنا تنشأ جماعات سرية أخرى لمناهضة السلطة الجديدة . وهكذا تحمل السلطة مقومات فنائها ، وكأن الحرية الفكرية اذا ما تحولت الى سلطة سياسية حافظت على السلطة أكثر مما تحافظ على نفسها وبالتالي تتحول الى نقيضها .

رابعا ـ الفلسفة والمذهب

تنشأ الحاجة الى ترك الفلسفة والأخذ بالمذهب عندما ينشأ دافع الاستحواذ ورغبة التسلط والحاجة الى الدفاع عن النفس ضد مخاطر الفلسفة التي تعني الفكر الحر ، والحوار المفتوح والتقدم المستمر ، حدث ذلك عدة مرات في تاريخ الفكر البشري وفي عددمن الحضارات الانسانية ، حدث ذلك لأول مرة في الحضارة الغربية بعد نشأة المسيحية وأخذها الطابع الأخلاقي الروحي العملي وتحويلها لقلوب الناس ، وتغييرها لأساليب حياتهم . فجاء بولس ونظم العقائد ، وصاغ النظريات ، ووضع كل ذلك في مذهب عقائدي صارم يكفر ما سواه ، ويعتبر أصحابها من « العلماء الكذبة » حماية للعقيدة وتأسيسا للسلطة ودفاعا عن الكنيسة ، فبذر بذور الشقاق الذي سيحدث فيما بعد بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية ، ثم بين الكنيسة الغربية ذاتها وبين البروتستانت والكاثوليك . ثم نشأت الحاجة مرة

(٢٥) انظر دراستنا « أزمة العقل ام انتصار العقل » في قضايا معاصرة جـ ٢ ص٣٤ ـ ٦٠ .

ثانية في عصر آباء الكنيسة الأوائل ، عندما تشعبت الفرق الدينية واختلف الناس في فهم طبيعة المسيح ، فتدخلت السلطة الدينية مرة ثانية لتختار عقيدة دون أخرى وتتبنى مذهبا وتكفر ماعداه ، وتصيغها في عبارات لا حيدة عنها كما فعلت في مجمع نيقيا الأول . ولما اشتد الفكر الحر في العصر الوسيط المتأخر وبدأ العقل يأخذ سلطانه ويتبدد الشر ويظهر التناقض بين العقل والايمان سارع علماء الكنيسة بوضع مذهب لاهوتي جديد يقوم على سلاح الخصوم وهو العقل ، وعلى أحدث فلسفات العصر وهو مذهب أرسطو . فكتب توما الاكويني « الخلاصة اللاهوتية » لصياغة مذهب جديد يحمي به العقيدة من هجمات اللاهوتيين العقليين وأنصار الفلسفة الاسلامية . وأخيرا جاءت المحاولة الرابعة في بداية العصور الحديثة في عصر النهضة بعد أن تم تقويض كل النظريات القديمة والتصورات السابقة للعالم التي سادت العصر الوسيط والتي اكتشف العقل زيفها وتعارضها معه وتناقضها . وبعد اكتشافات العلم الحديث والثقة بشهادة الحس والمراد والتجربة . ولما أعطى عصر النهضة تصورات جزئية عن الانسان والكون ، وأصبح في القرن السابع عشر للعقل السلطان على كل شيء بدأت الحاجة الى المذاهب الفلسفية الشامخة لاعطاء تصورات عامة وشاملة بديلة عن التصورات الأولى التي انهارت وتم القضاء عليها تماما . فالانسان لا يستطيع أن يعيش في هذا الكون دون تصورات عامة ، والمجتمع لا يستطيع أن يسلك أو أن يعيش دون رؤية شاملة له.نشأت هذه المذاهب الشاملة إذن كرد فعل على العقائد النظرية القديمة التي كانت تقوم بوظيفة التصورات للعالم ، لا تريد أن تتزحزح عن موقفها دفاعا عن العالم ودفاعا عن المكتسبات البشرية التي من أجلها سالت دماء الشهداء من المفكرين والعلماء ، وقد حدث نفس الشيء في تراثنا القديم عندما تمت صياغة العقائد على يد الأشعرية وأصبحت هي نموذج الايمان الصحيح وتكفير عقائد كل الفرق حتى كثرت العقائد « النسفية » و « الطحاوية » « والعضدية » يتم تلقينها جيلا بعد جيل كأنها أشياء أو ميراث أو مقدسات لا يمكن الاقتراب منها أو العدول عنها .

تموت الفلسفة اذن اذا ما تقوقعت وتكورت على ذاتها ، وتحولت الى مذهب مغلق يكون بديلا عن الواقع ذاته . كل ما يتفق مع المذهب يكون صحيحا ، وكل ما خالفه يكون باطلا . فالمذهب هو المعيار الذي يقاس به كل شيء ، وهو القالب الذي تقد عليه كل فكرة . المذهب عالم مغلق لا مداخل إليه ولا مخارج منه ، دائرة مغلقة لا فجوات بها . لذلك فإنه لا يقبل التطور أو التغير مهما تغيرت الظروف والأحوال . مذهب أبديّ شامخ كالطود ، حقيقة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، يدور الأفراد في فلكها . بل إنه لا يقبل التعديل أو النقد من أنصاره ، وإلا كان ذلك نهاية له وانفتاحا وتطورا . يؤخذ كله أو يرفض كله . لا يمكن الدخول في حوار معه فهو بناء متكامل لا يقبل إعادة النظر أو المراجعة[٢٦] .

وتكون النتيجة التخشب والتصلب والموت للفلسفة وللفكر وللحياة . ابتعدت المذاهب عن واقع الحياة وحركتها وتحجرت حتى لم يعد يشعر فيها أحد بنبض انسان بلحمه وعظمه . بل كانت مجموعة من الأطر الهيكلية والمقولات والتصورات تتركب فيما بينها بطريقة آلية لتعطي صورة للوجود دون مضمونه حتى لقد جعل

(٢٦) **Kierkegaard: Post-scripts aux miettes pliosophiques, paris 1949,**
— Unamuno : Le sentiment tragique, de la vie pp. 11-27 paris.

كيركجارد من حياته كلها صراعا ضد المذهب ، ضد العملية الكونية التاريخية دفاعا عن الفرد ، هذا الكائن الحي بلحمه وعظمه كما يقول أونامونو . وان الجبال كلها اذا وقعت عليه وهشمته وكسرت ضلوعه فإنه أقوى منها لأنه يشعر أنه يتحطم وهي لا تشعر بشيء . وهو ما قصد إليه القرآن الكريم بقوله : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (٣٣ : ٧٢) ، فالانسان أعظم من السموات والأرض والجبال لأنه حرية ودعوة ورسالة وإمكانية وتحقق ومشروع .

ولما تعددت المذاهب طبقا لمزاج الفيلسوف وتربيته ورؤيته للواقع وأهدافه تحولت المذاهب المختلفة الى حقائق نسبية بعد أن ادعى كل منها أنه الحقيقة المطلقة ، ولما كانت الحقيقة المطلقة لا تتعدد فقد نشأ بينها التصادم والصراع فضاعت الحقيقة المطلقة التي كانت في البداية الدافع على نشأة المذاهب وبنائها . وللتغلب على هذه النسبية يتحول البعض منها إلى ايديولوجيات سياسية ومذاهب اقتصادية أو تنظيمات حزبية تعيد الحياة اليها ، وتلجأ الى الواقع باعتباره المحك الأول لصدقها دون غيرها . فتتحول الى دجماطيقية أكثر ، وتتعصب وتتحزب . والروح الحزبية في نهاية الأمر على النقيض من الروح الفلسفية . فقد تحول الجدل من مجرد مذهب الى ايديولوجية سياسية ثم إلى تنظيم حزبي ثم إلى نظام سياسي ثم إلى دولة ثم الى معسكر غابت عنه حرية الفكر . وضاعت منه حرية النقاش والحوار ، وخفتت فيه أصوات المعارضة . وأصبحت هذه الدول توصف بالنظم الشمولية التسلّطية تعلو فيها أصوات المنشقين ، وتكثر فيها محاولات هروب الفنانين والأدباء ، وتنتهي بسجن العلماء والمناهضين . تسيطر فيها الدولة على جميع مظاهر الابداع البشري في الفن والعلم والفلسفة ، وقد يزداد خطر الحرب لحل الصراع المذهبي بين النظم السياسية المتعارضة مثل النظم الاشتراكية والرأسمالية . كما قد تكون وسيلة الحوار بين المصالح الطبقية المتعارضة هو الصراع الطبقي واستعمال العنف واراقة الدماء . فتسيل الدماء بل أن تسيل الأقلام ، وتتصارع السيوف بدل أن تتقارع الحجج[٢٧] .

ويشهد التاريخ على موت الفلسفة عندما تسود روح المذهب ، فقد كان القديس بولس أول من « مَذْهَبَ » المسيحية ووضعها في صورة عقائد محكمة في نظريات الخلاص والفداء والخطيئة إثر القديس يوحنا « اللاهوتي » فقضى على روح المسيحية كما عبر عنها المسيح في « الوصايا على الجبل » دعوة الى المحبة والتواضع والتأمل ، وقضى على روح الحوار التي كان المعلم يتبعها مع تلاميذه ، بل مع أعدائه من اليهود والمنافقين والكتبة والأغنياء والفريسيين . ثم تعقدت روح المسيحية من جديد وتمذهبت مرة ثانية في مجمع نيقيا الأول ، وتم تكفير كل الآراء المعارضة واعتبارها هرطقات للرد عليها . وقد قام القديس أرينيوس بذلك بالفعل في « الرد على الهراطقة » مع أن هذه العقائد كلها كانت معاشة بين الجماعات المسيحية الأولى بنفس الدرجة التي عاشتها العقائد المسيحية الرسمية . بل ساهمت في تكوين هذه العقائد الرسمية ذاتها لأنها لا تخلو من آثارها . وكانت النتيجة أن انشقت عن المسيحية الأرثوذكسية أولا ثم البروتستانتية ثانيا . وتوالت حركات الانشقاق كلها ترفض روح المذهب ونسق العقائد . ثم أعاد توما الاكويني صياغة المذهب من جديد في « الخلاصة اللاهوتية » ورفض كل ما عداه في « الرد على الأمم » معيداً بناء المذهب ليس على أساس أفلاطوني كما كان الحال في عصر آباء الكنيسة الأوائل بل

(٢٧) Merleau- ponty: Humanisme et Terreur, essaism sur le probleme communiste paris, 1947.

على أساس أرسطي جديد . ولكن المذهب لم يتغير واستعمل في مواجهة ما يسمى بحركات الالحاد في العصر الوسيط المتأخر الذي قاده أنصار الجدل مثل بيرانجيه التوري وانسيلم البساطي والفلاسفة العقلانيين تلاميذ المسلمين مثل ابيلار والرشديين اللاتين . وقد نشأ فرع جديد بأكمله لهذا الغرض وهو « علم اللاهوت العقائدي » دفاعا عن المذهب ، تحول فيه الدين الى بناء ضخم بل إن علوم الأخلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ تحولت أيضا الى فروع للاهوت في اللاهوت السياسي ، واللاهوت الاجتماعي ، واللاهوت القانوني ، واللاهوت التاريخي . بل إن البروتستانتية التي قاومت روح المذهب من أجل الاعلاء من شأن الايمان اللحظي الفردي القلبي الباطني ، قد وقعت أيضا تحت الاغراء المذهبي فلم يختلف اللاهوتيون البروتستانت عن زملائهم الكاثوليك في صياغة أكثر المذاهب إحكاما . ففي هذا القرن أعاد كارل بارت بناء المذهب في « العقيدة » La Dogmatique حماية لها من تأويلات المحدثين ، ونظرات المجددين وتفسيرات اللاهوت الجديدة « لاهوت التحرر ، ولاهوت الثورة ، واللاهوت العلماني ، واللاهوت الالحادي »(٢٨).

وفي بدايات العصر الحديث تحولت الدجماطيقية الى مذهب فلسفي عند فولف يقوم على الفلسفة العقلية ، وعلم النفس العقلي ، والطبيعة العقلية ، واللاهوت العقلي . . . الخ ، فتحولت الفلسفة الى نسق محكم يطابق حتمية الطبيعة لا يمكن أن تهتز أمام تحليل التجارب الانسانية الحية أو المواقف الانسانية الفردية . . وقد دعا ذلك كانط الى التصدي « للدجماطيقية » واضعا في مقابلها الفلسفة « النقدية » مبينا أن الفلسفة ليست في كمّ المعلومات ونسق الأفكار بل في معرفة شروط المعرفة وإمكانياتها أولا حتى لا يتجاوز الانسان بقدراته المعرفية حدودها فيقع في الدجماطيقية . ثم بلغت المذهبية أوجها عند هيجل حتى لقد عرفت فلسفته باسم المذهب Le systeme ضم الحس والعقل والقلب ، الفرد والأسرة والمجتمع ، المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي والمنطق الذاتي الموضوعي ، الدين والأخلاق والفلسفة ، الاجتماع والسياسة والقانون ، الماضي والحاضر والمستقبل ، الانسان والعالم والله . لم يخل المذهب من شيء واحد لم يتعرض له حتى فقد الانسان فرديته في العالم وحريته أمام الضرورة التاريخية مما سبب ثورة كيركجارد وجميع الوجوديين عليه(٢٩).

وفي تراثنا القديم ظهرت النزعة المذهبية في كتب العقائد سواء عقائد الامامية أو عقائد الأشعرية ، وكلتاهما تعبر عن مجموعة من المطلقات المغلقة التي لا يمكن الخروج عليها ، ولا يمكن للعقل نقدها أو للواقع دحضها . مع أنها في نشأتها كانت أوضاعا اجتماعية تعبر عن جماعات من المضطهدين خارج السلطة أو عن أقليات من المضطهدين من أصحاب السلطان كل منها يبرر نفسه ويدافع عن شرعيته في التاريخ باستعمال سلاح العقيدة ، فخرجت العقائد الإمامية للدفاع عن الفريق الأول مثل الإمامة والغيبة والعصمة والتقية لابقاء الجماعة في التاريخ كأصابع ديناميت أو قنابل موقوتة تنفجر اذا ما حانت ساعة الخلاص . وخرجت عقائد الأشاعرة مثل العقائد النسفية ، والعقائد العضدية ، والعقيدة الطحاوية والعقيدة السنوسية الى آخر هذا

---

(٢٨) K: Barth: Dogmatique, vol. I-xvi, Geneve 1953.
وهو ما يسمى ايضا باللاهوت الذهبي .

(٢٩) M. Stirner: l,Unique et sa proprete, paris paris 1960

التخبط للعقائد الاسلامية ابتداء من « الفقه الأكبر » لأبي حنيفة حتى عقائد الدردير واللقاني . تحول الاسلام الى مذهب أي عقائد ثابتة تكون حقيقة الايمان ومضمونه ، من يعتنقها يؤمن ، ومن يخرج عليها يكفر . وبالتالي ضاعت الفلسفة وانتهى روح التأمل وطرح المسائل وإعطاء مختلف الحلول على قدم المساواة ، مع أن هذه العقائد ذاتها مثل عقائد الإمامية ، من وضع التاريخ . لم تكن هناك عقائد في البداية بل كانت هناك حركة في التاريخ وتحقيق « رسالة التوحيد » فيه . فلما انتصرت الدولة السنيّة أفرزت « الأشعرية » كفكر السلطة ، وبدأ تقنينها في نسق عقائدي في مواجهة الخصوم ثم تبنتها الدولة دفاعا عن التصورات المطلقة للعالم ولتكفير كل العقائد الأخرى التي تفسح المجال للحرية الانسانية وللعقل الطبيعي ولاستقلال قوانين الطبيعة . وتم تكفير كل العقائد الأخرى بالاعتماد على بعض الأحاديث الضعيفة مثل حديث « الفرقة الناجية » التي يتم فيه تكفير كل فرق الأمة الثلاث والسبعين باستثناء فرقة واحدة هي الفرقة الناجية ، فرقة الحكومة !! والمتتبع لهذه العقائد نشأة وتطورا يجد أنها تعكس ظروف المجتمع وتاريخ الأمة من حيث العدد والصياغة . فقد بدأت بست عقائد في الذات الالهية وبسبع في صفاتها . ثم انقسمت الصفات الى اسم وفعل مثل عالم بعلم ، وحيّ بحياة ، وقادر بقدرة فتضاعفت . ثم نفي الضد مثل عالم وليس بجاهل ، بعلم وليس بجهل . . . الخ ، فتضاعفت مرة أخرى فأصبح المجموع ٦ + ٦ (نفى الضد) + ١٤ + ١٤ (نفي الضد) فأصبح مجموع العقائد في الله أربعين عقيدة ، وفي الرسول أربعا تنفى أضدادها فيكون المجموع ثماني وأربعين عقيدة يجب على المسلم الايمان بها . وقد تزيد في جيلنا أو في الأجيال القادمة . كل ذلك من عمل المذهب نتيجة للانغلاق على الذات والانعزال عن الواقع فتعيش العقيدة على ذاتها حتى تتآكل في النهاية[٣٠]. إنما تحيا الفلسفة بكسر حدة المذهب والخروج من حصاره والافلات من دوائره ، غابت روح المذهب عن الفلسفة اليونانية وبالتالي ازدهرت الفلسفة ، وأصبح طريقها هو الحوار الذي خلده أفلاطون في « المحاورات » والذي وضعه المعلم سقراط ، دون وضع نظريات مسبقة بل بالتساؤ ل عن المعتقدات الشائعة ومطالبة المعارضين بالبرهان فيكتشف الانسان الصواب أو الخطأ من نفسه . وهو الطريق الذي وضعه القرآن بقوله : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ﴾ ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (٥١ : ٢٠، ٢١) . بل إن أرسطو نفسه لم يضع مذهبا وقد وصفه برجسون بأنه « عبقرية كل العصور لكنه لم يضع مذهبا » بل كانت عينه مفتوحة على الطبيعة كما هو يدرك حركتها ولرؤ ية الفردي والضروري في آن واحد كما فعل برجسون بالحدس ، هذا التعاطف الوجداني مع الواقع والاتحاد به لادراك ماهياته المستقلة من خلال التجربة . كما أعطى أوغسطين نموذجا آخر لروح التفلسف في مواجهة المذهب بالرغم من استعماله هذه الروح دفاعا عن العقائد الرسمية للكنيسة . استعمل الحوار السقراطي الأفلاطوني وغاص في التجارب البشرية التي تكمن وراء العقائد . فكان فيلسوفا أكثر منه عقائديا . وأمكنه الدفاع عن المسيحية بروح الفلسفة أكثر مما فعله بولس بفرض العقائد باسم السلطة حتى لو كانت سلطة الروح أو سلطة الاختيار . ولم يكن ذلك فقط في

(٣٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ص١٦٨ ـ ١٨٥ القاهرة ١٩٥٦ ، محمد الفضالي كفاية العوام في علم الكلام ، البيجوري : تحقيق المقام على كفاية العوام ، الحلبي القاهرة المرزوقي : عقيدة العوام ، النووي : نور الكلام ، الحلبي القاهرة (بدون تاريخ)

« المحاورات الفلسفية » التي كتبها في شبابه بل أيضا في كتبه العقائدية الصرفة مثل « كتاب التثليث » حيث لا يكاد يرفض أي فيلسوف المظاهر الثلاثية في الحياة مثل : الحس والعقل والقلب ، الشهوة والغضب والعقل ، الأب والأم والابن ، السماء والأرض وما بينهما ، المتكلم والمخاطب والغائب . . . الخ ، كما نجح الجدليون في العصر الوسيط المتأخر من التخفيف من روح الأنساق العقائدية بالاعتماد على العقل وكسر حدة المذهبية العقائدية ، ولو أن استعمال العقل كان جدليا أكثر منه دعوة للحوار المفتوح دون تعصب أو هوى ، فالجدل إحدى وظائف العقل وليس عمله الرئيسي وهو البرهان . إنما يكفي أن الجدل قد أعطى للآخر الحق في تناول العقيدة وجعلها محور النقاش ، وموضوعا للأخذ والرد ، وللقبول والرفض . وقد بدأت العصور الحديثة بروح التفلسف المعادية للمذاهب العقائدية والفلسفية القديمة . فكان ديكارت يتهكم على القدماء ، ويفخر بجهله بعلمهم . واستمرت روح التفلسف ابتداء من أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وبطلب الوضوح والتميز وبيقين البداهة . كما وضع كانط الفلسفة النقدية في مواجهة الفلسفة الدجماطيقية ، وأن معرفة امكانيات المعرفة أهم من نتائج المعرفة فازدهرت الفلسفة وحييت على يد الكانطيين ، وأصبحت المشكلة الكانطية هي المشكلة الفلسفية بالأصالة . كما حييت الفلسفة بعد التحرر من المذهب عند هيجل ، وازدهرت على أيدي الهيجليين الشبان منهم والشيوخ حتى أتت الفلسفة الوجودية وانتعشت الفلسفة بل والميتافيزيقيا في فلسفة التساؤل والدهشة والبحث عن المعاني ، والغوص في أعماق الوجود الانساني . وقد قام المعتزلة بنفس الشيء في تراثنا القديم في مواجهة العقائد السلطية ومن أجل الدعوة إلى حرية البحث والنظر ، فالنظر أول الواجبات ، بل إن الشك واجب قبل النظر ، النظر يولد العلم بل والعلم اليقيني . ولكن لسوء الحظ لم تعش هذه المحاولات ومازالت محاولات بعثها تصطدم بالمذهب الموروث الذي اتحدت معه السلطة فأصبح أكبر دعامة لها[٣١] .

خامسا : الفلسفة والابتسار

وكما أن الفلسفة تموت اذا ما سادت المذهبية والشمول والغطاء ووضع جميع البشر تحت القبة السماوية التي لا منافذ منها ، فان الفلسفة تموت أيضا من قصر النظر والابتسار والرد والاقتضاب والتجزئة . فإن ضيق الأفق والالتصاق بالموضوع الى حد محو المسافة بينه وبين الذات اللازمة للادراك يؤدي إلى غياب النظرة الشاملة وعدم رؤية العلاقات بين الأجزاء . ولما كان الجزء بمفرده ليس قانونا ولا نظاما ولا تصورا حدثت الأزمة في العلوم . فينتقل الوعي الى جزء آخر يجربه الى حين وهو الجزء المقابل للأول وكرد فعل عليه فتنفرج الأزمة مؤقتا ولكن سرعان ما تظهر من جديد . فيتم تجريب جزء ثالث في الوسط يجمع بين الجزأين السالفين قدر الامكان ، ولكنه يظل أيضا جزءا أو كلا مصطنعا مجزءا مفككا ، ويتم الانتقال من جيل الى جيل بطريقة التجربة والخطأ حتى تصبح الحيرة سمة عامة للوعي فيقع في نهاية الأمر في النسبية والشك ، أو ينتهي به المطاف الى العدمية المطلقة .

وقد حدث ذلك في الوعي الأوروبي ويعرف باسم الابتسار أو الرد أو الاقتضاب ، رد الكل الى أجزائه وتقليص الشيء أو ابتسار الواقع وتقطيعه إلى أجزاء ، وبتكرار هذا الرد يتحول الى عادة في الوعي . فلا يواجه كلا إلا إذا رده إلى الأجزاء خوفا من الوقوع في الكليات

(٣١) القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص٣٩ - ٧٤ القاهرة وهبة ١٩٦٥ .

التي لا تدعمها شهادة الحسّ . فاليقين المادي على الأقل يمكن رؤيته وقياسه كمّا ، والبرهنة عليه حسا ، وليس ظنا أو سرابا أو وهما كما كانت الكليات السابقة من قبل . عظم شأن الاستقراء ، وتوارى الاستنباط ، وتحول كل شيء الى كمّ يقاس ، والى أجزاء تعد حتى لم يعد هناك وجود لكيف أو لمعنى أو لقيمة أو لفكر أو لتصور . كان من الطبيعي أن يجرب الوعي الأوروبي الجزء بعد أن اكتشف زيف الكل الذي ورثه من العصر الوسيط والذي سرعان ما تهرأ وتهاوى بعد اكتشاف عصر النهضة والعلم الجديد . وقد حدث هذا الانهيار في كل العلوم لأنها كانت في معظمها كليات نابعة من العقائد ، والعقائد من الكنيسة ، والكنيسة من التاريخ . ولم يكن لها ما يصدقها من الحس أو المشاهدة أو التجربة أو العقل أو الاستدلال .

وهنا تموت الفلسفة لأنها لاتذهب الى ما وراء الأجزاء لتدرك العلاقات وتبحث عن المعاني فيها وراء الألفاظ ، وتكشف عن الدلالات . فاللامرئي هو أساس المرئي ، والتصور الكلي للعالم هو الذي يربط بين الأجزاء ، والانسان يكون أقدر على رؤية الجزء من خلال الكل . وكثيرا ما كانت الاكتشافات العلمية في ادراك العلاقات الكلية[٣٢] .

ويؤكد تاريخ الفكر البشري موت الفلسفة حين تقع في الابتسار والتجزئة ووجهات النظر التي تنم عن التعصب والتحزب والانحياز . كانت الفلسفة اليونانية في اتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية نظرة شاملة للكون . ولم تقع في الابتسار الا عند السوفسطائيين والشكاك الذين أنكروا المعاني المستقلة وراء الألفاظ ، والحقائق وراء المدركات الحسية ، ولكن الفريقين كانا عرضين في الفكر اليوناني ، كذلك لم تقع العصور الوسطى في الابتسار نظرا لسيادة العقائد الكلية والتصورات الشاملة ، ولكن ابتداء من العصور الحديثة وقع الوعي الأوروبي في الابتسار وفي النظرة الجزئية بعد رفع الغطاء النظري الشامل الذي كان سائدا في العصر الوسيط ابتداء من فرنسيس بيكون ، واستمرارا عند لوك وهوبز وهيوم وانتهاء بالوضعية الاجتماعية والمنطقية[٣٣] . ربما لم تمت الفلسفة عند بيكون أولا نظرا لأن الحس والتجربة كان لهما دور ايجابي في الكشف عن الأوهام وتأسيس المعرفة اليقينية ، ولكن ظهر الابتسار بشكل واضح في المدرسة الحسية الانجليزية عند باقي ممثليها بقول لوك المشهور : انه لا يوجد في العقل الا ما كان في الحس أولا حتى العقل ذاته دون مراعاة لاعتراض ليبنتز . فلا توجد أفكار فطرية ولا أوليات أو بديهيات عقلية . ولا توجد معان أو قيم مستقلة عن واقعها الاجتماعي أو حواملها اللفظية ، ولا توجد قوانين مطردة ولا علل دائمة في الكون ، فكلها تداع للمعاني ، وتكرار تألفه العادة ، وتعميم وتجريد ابتداء من المشاهد

(٣٢) M. Merleau - ponty: le visible et l, invisible, paris 1964
Dilthey: le monde de l'esprit I P. 371-75, paris, Aubier.

(٣٣) يوجد مرجع اجنبي :
- ابن حزم : الفصل ، جـ ١ ص٤ - ٩ صبيح - القاهرة ، بدون تاريخ .
- الايجي : المواقف ص٢٦٦ - ٢٧٠ عالم الكتب ، بيروت .

V. Brochand: Les Sceptiqnes Grecs, paris vrin 1959, J. lock
An essuy concerning human Understanding, I, II, New-york 1959
— Hume: A treetise of human Nature, Baltimore, 1969, Leibnitz:
Nouveaux Essais sur L'entendement human, paris 1907, J Monnerot: Les faits sociux ne sont pas des choses paris 1946.

الحسية لدرجة أن كانط قد صاغ كل فلسفته للرد على هيوم . بل إن هوسرل أعلن أن فلسفة هيوم هو إفلاس Banknott للفلسفة . ثم تحولت الوضعية المعرفية الى وضعية اجتماعية ، فالظواهر الاجتماعية أشياء ووقائع ولا يوجد شيء خارج المجتمع ، وأن الفلسفة والدين لا يعبران الا عن مراحل بدائية في تطور البشرية في حين أن العلم يعبر عن كمالها ومرحلتها الأخيرة . ولا توجد معان مستقلة عن الألفاظ بل إنه يمكن أيضا الاستغناء عن الألفاظ وتحويلها الى مجرد رموز رياضية ، ومن ثم ينتهي المذهب الحسي المادي الى نقيضه في الصورية الفارغة . وفي تراثنا القديم لم يحدث هذا الابتسار الحسي حتى الآن إلا في أقل الحدود نظرا لوجود التصور الشامل للكون المنبثق من العقيدة . ومع ذلك ظهر السمنية يدعون الى المعرفة الحسية وينكرون البديهيات العقلية كما ظهر المهندسون في الالهيات يردون كل الصفات الالهية الى الحس والتجارب الانسانية . ولكنهما لم يكونا تيارا أساسيا في فكرنا القومي .

وقد يكون الابتسار من ناحية العقل عندما لا يرى من الواقع الى جانبه الصوري ولا يرى في العالم الا المقولات والتصورات . فالعالم فكرة والمادة رؤية ولا وجود الا للذات . وقد وقع في هذا الابتسار كل التيار العقلي في العصور الحديثة الذي خرج منه ديكارت وسار فيه سبينوزا وليبنتز ومالبرانش . فالعالم حركة وامتداد ، مفهومان رياضيان لعلمي الميكانيكا والهندسة . والله فكرة العالم ، والروح فكرة البدن كما هو الحال عند سبينوزا . والعالم كله قوانين عقلية ثابتة يمكن معرفتها وحسابها كما هو الحال عند ليبنتز في « المونادولوجيا » وقد انتهى هذا الابتسار الى الوقوع في الصورية الفارغة وانكار العالم المادي واغفال منطق الحس والتجربة ، ونشأ الصراع بين الابتسار الحسي وبين الابتسار العقلي ، كل يريد رد الكل الى الجزء ، وضاعت الحقيقة بشقها الى نصفين .

ثم حدث ابتسار ثالث عندما تم تجاوز هذا الصراع التقليدي بين المذهب الحسي والمذهب العقلي من أجل العثور على طرف ثالث يجمع بين الاثنين هو الحياة أو الوجود أو الانسان . واختلف الفلاسفة في هذا الطرف الثالث وتحديد ماهيته ، فهو الوجود الانساني عند هيدجر ، وهو الحرية عند سارتر ، والجسم عند جابريل مارسل وميرلوبونتي ، وارادة القوة عند نيتشه ، والحياة عند أونامونو ، والزمان عند برجسون ، والشخص عند مونييه وشيلر ، والعمل عند وليم جيمس وجون ديوي ، والفعل عند بلوندل ، ويعود المذهب الحسي من جديد في الواقعية الجديدة ، كما يعود المذهب العقلي في العقلانية الجديدة . وتحاول فلسفة الشعور جعل العقل والتجربة واجهتين له . ويظل الوعي الأوروبي متذبذبا بين هذا وذاك ، مترددا بين المذاهب ، وهو في كل الحالات يرد الكل الى الجزء ، وان اختلفت الأجزاء[٣٤] .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بالنظرة الشاملة للكون وبالقدرة على بعد الرؤية وإدراك المعاني المستقلة والماهيات والحقائق التي تنكشف من خلال التجربة وبالاستقلال عنها . وقد كانت الفلسفات الشرقية القديمة نموذجا لهذا البحث . لم تقع في الابتسار وظلت مرتبطة بالنظرة الشاملة للكون . وبواقع الناس

---

(٣٤) انظر دراساتنا الثلاث « موقفنا من التراث الغربي » ، « هيجل والفكر المعاصر » ، « اونامونو والمسيحية المعاصرة في قضايا معاصرة جـ ٢ ص٣ - ٣٢ ص٢١٧ - ٢٤٣ ص٣٤٠ - ٣٥٥ .

A. O. Lovejoy: The Revolt against Dualism, ILLinois 1960

اليـومي . ومن ثم اتحـدت بحيـاتهم ، وعبـرت عن تاريخهم وكونت تـراثهم ووعيهم القومي ، كـما كانت الفلسفة اليونانية نموذجا آخر لهذا البحث الكلي الشامل بـاتجاهـاتها الثـلاثة . فقـد بحث سقوط معـاني الخـير والفضيلة والجمال والصداقة والمحبة بصرف النظر عن وقائعها المادية وظروفها الاجتماعية وحالاتها الخاصة ، حتى إنـه ليمكن لعشرات الأجيـال بعد سقراط إدراك مقاصده وفهم معانيه دون أن تبلى وتقدم . كـما كانت هناك محاولات في العصـر الوسيط ولاعـطاء تصورات شاملة للكون ولكن لم يكن لها سند من عقل أو تجربة بل كانت مضادة للعقل ولشهادة الحس ، مناهضة للفكـر الحـر وللعلم الحديث وإبـان العصور الحـديثـة قـامت محاولات أخرى لضم الأجزاء من أجل الحصـول على نظرة شاملة للكون . حاول ذلك كانط ولكن جـاءت محاولته مصطنعة بـطريقة الأدراج والعلب والمـراتب . فوضع الحس أولا ووضع فوقه الذهن ثانيا ، ثم وضع فوقه العقل ثالثا . وكل طبقة دنيا تدخل في الطبقة العليا بطريقة المضمون والشكل وما أسهل أن يتفكك الرباط المصـطنع فينشـأ منه المـذهـب الحسي وحده أو العقـلي وحده ، أو الايماني بمفـرده ، وكل مـذهـب ينتسب الى كانط ، كما حاول هيجل بعد ذلك نفس الشيء فوضع الحركة في البناء ، وأعطاه الوحدة الداخلية بين الحس والذهن والعقل ، كلها ثلاث لحظات للتصور . ربط بـين الفلسفة والـدين والعلم ، بين الـوجود والمـاهيـة والصيرورة ، بين الانسان والعالم والله ، ولكن خرجت المحاولة أسطورية كونية بـلا فرديـة ، فتحول الجميـع ضحايا للمذهب وغرق الأفراد في بحر الشمول .

ولكن هناك محاولات أخرى قدر لها النجاح النسبي ، وأنقذت العلوم الأوروبية من أزمة الابتسار فقد ساهمت نظرية الجشطلت في تقدم علم النفس بعد أن اشتدت أزمة علـم النفس التجريبي وذلك بإعطاء الأولوية للكل على الجزء ، واثبات أن ادراك الكل سـابق على ادراك الأجزاء . كما نجح هوسرل في « بحوث منـطقية » في المبحث الثـالث « الكل والاجـزاء » في نقـد المـذهب التجريبي في المنطق معطيا الأولوية للكل على الجزء ، ومكونا المنطق الترنسندنتالي . كما نجح الوجوديون في وضـع الانسان في مـوقـف وبيان مـوقفه من العـالم مع الآخرين وبين الأشياء متجاوزين المـوضوعيـة العلمية العتيقـة وموجهـين العقـل نحـو التجـارب الانسـانيـة الـواسعة . كـما أصبح أحـد عناصـر قوة المـاركسية ـ كمذهب سياسي ـ هي نظرتها الشاملة للكون ، ووضع الفرد في علاقاته الاجتماعية وداخـل أوضـاع المجتمـع الطبقية وتفسيـرها لكـل شيء ووضعه لـه في مرحلتـه التاريخية المحددة (٣٥) .

سادسا ـ الفلسفة ولعقل :

تموت الفلسفة اذا ما أصبحت مهمة العقل ـ وهو أداة الفلسفة الأولى ـ هي تبرير المعطيات سواء كانت دينية أو سياسية ، والدفاع عنها دون أن يقوم بوظيفته الأولى في التحليل والفهم أولا ثم في نقد الواقع والأوضاع القائمة ثانيا ، بل يقتصر على التبرير لما يفهم دون نقد أو تغيير ودون إحداث أي تأثـير في الواقـع ، فالفهم والتغيـير كلاهما من وظائف العقل . والاكتفاء بالأول دون الثاني يجعل من الفيلسوف متفرجا على الأحداث دون أن يكون

(٣٥) K. koffka: Principles of Gestalt psychology, New-york 1963,
Kohlen: The Task of Gestalt psychology, New york 1969,
Gestalt psychology, New-york 1947, E. Husserl: Recherches logiques IIp. 5-81 PUF, paris 1962, G Marcel: Existence objectivite, Jomual Metaphysique pp. 309- 329, NRF , PARIS 1949.

مسيرا لها . فلا يكفي فهم العالم بل لا بد من تغييره أيضا . والحقيقة أن العقل قادر على فهم كل شيء وتبرير كل شيء ، بل إن الفهم نفسه هو أحد أنواع التبرير . ومع ذلك لا يتم دور العقل الكلي الا اذا واجه ما يستعصي على الفهم . وهنا يبدأ عمل العقل الفعلي في التحليل والنقد . ثم يتحول الى رفض وثورة وغضب ويتحد بالوجود الانساني كله . وفي التبرير لاتهم جهة المعطيات ونوعها . فسواء أتت من الوحي أو من المجتمع فالتبرير واحد في كلتا الحالتين . تبرير الوحي يكون تبريرا للعقائد التي هي في حقيقة الأمر نتاج التاريخ ومن وضع المجتمع ومن صياغة الفقهاء ، تعبيرا عن روح العصر . وتبرير المجتمع يكون تبريرا للنظم السياسية والاجتماعية دفاعا عن الأوضاع القائمة ، ويقوم به الموظفون الأيديولوجيون في كل نظام .

وقد نشأت هذه الوظيفة في الوعي الأوروبي بعد أن مارس العقل وظيفته الأولى في التحليل والنقد واكتشف ضعف المعطيات التي حللها ، والتناقض الداخلي في الموروث القديم وعدم تطابقه مع الحس أو الواقع وتعارضه مع الصالح العام . ولكن خشي البعض إلقاء الطفل مع الماء بعد طقس العماد ، وأرادوا إنقاذ ما يمكن إنقاذه فقاموا باستئناف عمل العقل في العصر الوسيط أي تبرير العقائد مع الاختلاف في مواد التبرير وفي درجة الاقناع . فاذا ند الموروث القديم عن العقل في العصر الوسيط فإنه الآن يعبر عن الاشتباه في الحياة الذي يعبر بدوره عن تناقض الوجود الانساني . واذا برر العقل الخطيئة الأولى بعجز الانسان عن إنقاذ نفسه وضرورة المخلص فإنه يبررها اليوم بمظاهر الألم والبؤس والشقاء في الوجود الانساني . واذا برر القدماء نهاية العالم بفساد الكون ، فإن المحدثين يبررونها بتقليص الطاقة وبتناقصها في الزمان[٣٦] .

ويشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفة التبرير وتخلى عن دوره في التحليل والنقد . فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعا عن العقيدة . ومن ثم خرجت فلسفات في الدين تقبل الخطيئة والخلاص والتجسد والفداء كحقائق مطلقة على العقل أن يفهمها ويبررها للناس . بل إنه لشرف كبير للعقل أن يفهم أسرار الايمان دون أن يتعدى حدوده . فالايمان يفوق العقل ويتحداه . الايمان عقل أكبر . واذا كان « أومن كي أعقل » يعطي الأولوية صراحة للايمان على العقل فإن « أعقل كي أومن » لا يعطي العقل الأولوية المطلقة على الايمان ، ولا يجعل العقل يقوم بدوره في التحليل والنقد . بل إن أقصى ما توصلت اليه المسيحية الأرسطية كما مثلها توما الاكويني هو وضع ثلاثة مستويات : العقل الطبيعي القادر على الوصول الى الله كما تصوره الفلاسفة ، ثم الايمان الذي يعطي وحدة الله كما يتصوره الدين أي السر الالهي ، وأخيرا عقل الايمان القادر على فهم هذا السر بعد حدوثه في القلب بفعل الايمان . وهذا التصور الثلاثي يرتكب في حقيقة الأمر خطأين : الأول اعتبار الله كما تصوره الفلاسفة غير الاله الذي أوحى به الدين ، والثاني اعتبار أن العقل قاصر عن ادراك السر وأنه لا بد من حدوث السر أولا بالايمان حتى يمكن لعقل الايمان فهمه ثانيا . وذلك عود من جديد الى « أومن كي أعقل » . بل إن العصور الحديثة كلها والقرن السابع عشر خاصة الذي عرف باسم العقلانية كان العقل فيه مبررا للايمان ولكن بصورة أفضل ، وبذكاء أكبر ،

(٣٦) Jacques Maritain : Distinues pour unir paris 1963. Humanisme integral, paris 1936 pour une philosophie du l,histoire, paris 1957.

وبأسلوب أكثر إقناعا ، وبمنهج أوضح مما كان العقل عليه في العصر الوسيط ، بل إن التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت مهداة الى علماء أصول الدين الهدف منها البرهنة على صحة عقائد الايمان . وقد سار كانط في نفس التيار حين جعل « العقل النظري » قادرا فقط على إدراك الظواهر وعاجزا عن إدراك الحقائق وبواطن الأمور ، بل إنه صاحب القول المأثور « كان لزاما علي هدم المعرفة لافساح المجال للايمان » . الجدل العقلي لديه جدل وهم وخداع . ومثل العقل الثلاثة : الله والنفس والعالم تصورات قبلية لا برهان عليها . ولا يوجد برهان عقلي قبلي أو كوسمولوجي بعدي على وجود الله . فتغلب الايمان على العقل ، وأصبح العقل مبررا للايمان . ويظهر التبرير بصورة واضحة عند هيجل حين تحولت المسيحية الى الفلسفة والتثليث الى جدل ، والله إلى تاريخ ، بل تجاوز العقل تبرير الدين الى تبرير الدولة القائمة ، وتبرير كل ما هو موجود باعتبار أنه إحدى لحظات الفكر ، فالعقلي هو الواقعي ، والواقعي هو العقلي . فتغلب الفهم على النقد ، والتفسير على التغيير ، واستمر الحال كذلك حتى عند بعض المعاصرين ، مع أن الرفض روح العصر ، وهم التومادیون الجدد وعلى رأسهم جاك مارتيان ، في معاداتهم روح العصر والدعوة الى الرجوع الى القدماء والى فلسفة توما الاكويني التي حوت كل شيء(٣٧) .

وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل . بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقا مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلا جذريا بإرجاعه الى التجارب الانسانية التي هي أساس كل نص . لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد الا في حدود التأويل حرصا على التنزيه ، تأويل الصفات والرؤية دفاعا عن التوحيد أو تأويل الشفاعة والصراط والميزان والحوض دفاعا عن العدل ، واعتبار ذلك صورا فنية تسمح بها اللغة العربية لاعطاء معاني العدالة والحكم . ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في « نقد النبوات » وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي ، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر . كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير فاقتصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقيا ترضي ذوق المثقفين والحكماء . فالجنة نعيم روحي ، والنار عذاب معنوي ، ولم يجرؤ أحد على الخروج عن هذا الاطار لوظيفة العقل باستثناء ابن رشد خاصة في شروحه على أرسطو والذي لاقى ما لاقى من صنوف القهر والاضطهاد . بل إن علماء أصول الفقه أيضا تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفا ، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء ، وحمل الحقيقة الجاهزة إلينا فقد تحدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتذوقها . لقد أغنانا الله عن البحث النظري المجرد ، وأعطانا الحقيقة لنوجه جهدنا كله الى العمل وإلى تحقيقها كنظام شرعي في الأرض . يمكن للعقل الاجتهاد قياسا للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل إلا من أجل تنقيح المناط أو تخريج المناط أو تحقيق المناط دون النظر في تأسيس النص في العقل أو في الواقع . أما الصوفية فقد

---

(٣٧) انظر أيضا دراستنا الثلاث : محاضرات في فلسفة الدين لهيجل « هيجل والفكر المعاصر » هيجل وحياتنا المعاصرة في قضايا معاصرة جـ ٢ ص١٧١ - ٢٧٢ .

Descartes Meditations, Oeuvres completes p. 257- 261 NRF, 1953

Kant: critiqué de la Raison pure p. 24, PUF, paris 1950.

عادوا العقل كلية . وأصحاب الحكمة الالهية أو حكمة الاشراق وظفوا العقل في ايجاد البرهنة على صدق الحدس القلبي كما هو الحال في الفلسفة المسيحية(٣٨) .

ولكن تحيا الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفته الأساسية في التحليل والنقد من أجل التغيير . وظيفة العقل بيان الاتساق الداخلي للموضوع أولا ثم بيان المسافة بين الواقع والمثال ثانيا ، وبيان وضع المجتمع في حركة التاريخ ثالثا بين الخلف والأمام في معركة التخلف والتقدم . لقد قام العقل عند اليونان بهذا الدور عندما كان سقراط يناقش تلاميذه حول آلهة اليونان وحول تعاليم السوفسطائيين . كما ظهر العقل النقدي في حركات الهرطقة في عصر آباء الكنيسة عند مؤسسي الفرق الدينية الذين كشفوا بعض جوانب التناقض في العقائد السائدة والتي ما زالت في طور التشكل مثل اريوس دفاعا عن التوحيد ، وبلاجيوس دفاعا عن الحرية ، ودوناتوس دفاعا عن الوطنية . ولكن ابتداء من عصر النهضة ظهر العقل الناقد في الثورة على القدماء ورفض المعتقدات الموروثة وتوجيه العقل نحو الطبيعة من أجل تخليص الذهن من الأحكام المسبقة والأوهام الشائعة . ولما ترك ديكارت الاستثناءات خارج النقد وهي الكتب المقدسة والعقائد الموروثة والعادات والعرف والتقاليد ونظم الحكم والأخلاق الشائعة ، وطالب فيها باتباع « الأخلاق المؤقتة » جاء سبينوزا مؤكدا دور العقل في النقد حتى يمكن تأسيس المجتمع بعد ذلك على أسس عقلية . وفي نفس العصر نشأ النقد التاريخي للكتب المقدسة لاخضاع النص الديني لأحكام العقل رفضا للتناقض ، وابعادا للزيادة فيه ، وبيانا للنقص والتحريف والتبديل والانتحال عليه . وقد قام فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر بدور النقد العقلي لمظاهر التخلف في الحياة الاجتماعية والسياسية فارتبط بالحس والمشاهدة والتجربة ، ووقف ضد النظم الملكية والتسلطية ودحض الخرافات والأساطير ، وبين مآسي الحروب والتعصب الطائفي . كما قام الهيجليون الشبان بتحويل وظيفة العقل في التبرير عند هيجل إلى وظيفة النقد ، وأسس شترنر وفيورباخ وشتراوس وباور « فلسفة النقد » نقد الهيجلية وتحويل وظيفة العقل من تبرير الدين الى نقد المجتمع . ثم دفع ماركس وظيفة النقد خطوة أبعد في « نقد النقد » والانتقال من نقد المجتمع إلى تغيير المجتمع . ثم أتى ماركوز أخيرا وجعل وظيفة العقل الأساسية الثورة والنفي والرفض والانتقال من المثالية الى النقد الاجتماعي ، ومن العقل الى النظرية السياسية(٣٩) .

وفي تراثنا القديم قام الفقهاء بنفس الدور بالنسبة للتراث الأجنبي الوافد حماية للعقائد ودفاعا عن الحضارة . قام الفقهاء بنقد المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية كما فعل ابن تيمية . وقام آخرون بنقد الكتب المقدسة مبينين ما فيها من زيف ووضع وتبديل وتحريف بالاعتماد على قواعد المنهج التاريخي كما وضعها علماء الحديث . كما قام البعض بالنقد الاجتماعي مبينين عيوب التصوف وخطورته على المجتمع مثل عقائد الولاية والامامة والحلول والاتحاد والفناء ووحدة الوجود . ولكن لسوء الحظ لم يشمل هذا النقد الأصول ذاتها فوقعوا في التشبيه والحرفية وضيق الأفق والتعصب . كما حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة

(٣٨) انظر دراساتنا « العقل والنقل » تراثنا الفلسفي : حكمة الاشراق والفينومينولوجيا في دراسات اسلامية ص٤١ ـ ٦٢ ، ص١٠٧ ـ ١٤٤ ، ص٢٧٣ ـ ٣٤٤ وأيضا نماذج من الفلسفة المسيحية ، محاورة المعلم لأوغسطين ص٣ ـ ٣٠ وايضا الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة جـ ٤ ص٨٩ ـ ١٠٥ المكتبة التجارية القاهرة .

(٣٩) سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص٨ ـ ١٢ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ ، وايضا القاموس الفلسفي لفولتير « العقل والثورة » ، الفلسفة والثورة عند ماركوز في قضايا معاصرة جـ٢ ص١٠٠ ـ ١٣٠ ص٤٦٦ ـ ٥٢٥ .

الاعلاء من شأن العقل ولكنه ظل محددا تحت وصاية النبي . ولولا قدوم الضباط الأحرار قبل المفكرين الأحرار لكان بالامكان ظهور المعتزلة الجدد وأن تحيا الفلسفة بعد موت[٤٠] .

سابعا : الفلسفة والمنهج

تموت الفلسفة اذا تحولت الى جمع المعلومات دون منهج ، وإلى تصنيف المعارف دون طريقة في الاستدلال . فالفلسفة أساسا منهج أو طريق وليست معرفة أو علما . وقد كانت معظم التحولات الأساسية في الفكر البشري تحولات في المنهج أكثر منها زيادة في المعارف والعلوم . لذلك كان المنطق أو مناهج البحث جزءا من الفلسفة . فالمنطق بتعريف القدماء آلة للعلوم يعصم الذهن من الخطأ . ومناهج البحث طرق الاستدلال التي لا يستغني عنها باحث في أي علم . وينشأ من هذا العلم الكمي تضارب المعلومات دون أي اتساق فيما بينها ووضع الصواب مع الخطأ ، الصحيح مع الباطل ، العلمي مع الأسطوري دون أي معيار للصدق بينهما . ويكون حينئذ الطريق الوحيد لزيادة المعارف هو النقل أو الرواية عن القدماء ، جيلا بعد جيل ، والاعتماد على المأثور دون المعقول ، والأخذ بالأثر دون الرأي . ويغيب الواقع كلية وتتوقف الحياة ويلحق الضرر بالمصالح العامة اذ يكون العلم في جانب وواقع الناس في جانب آخر . ثم تستأثر جماعة معينة بالعلم فلا يشيع بين الجميع ، وتنشأ طبقة من الكهان والحفظة والكتبة والفقهاء وحملة العلم ، يحفظونه في الرؤوس أو يدونونه في مجلدات . لذلك عرف الفكر القديم باسم الفكر الموسوعي . فالعالم هو الذي يحيط به ، والجاهل هو الذي لا يعلمه .

وقد يكون السبب في ذلك أن الحضارة الانسانية في بداياتها كانت أقرب الى المعارف منها الى المناهج فقد كان يهمها تجميع المعارف بصرف النظر عن طرق الوصول اليها . وبتراكم المعارف تنشأ الحضارة البشرية ، جيلا بعد جيل ، وإضافة بعد إضافة . كانت العلاقة بين الانسان والطبيعة آنذاك ينقصهـا التكيف المعرفي بالاضافة الى التكيف المادي . وبالتالي نشأت الحاجة الى المعارف ، أية معارف لملء هذا الفراغ النظري بين الانسان والطبيعة بصرف النظر عن مصدرها . وكان الغالب على هذه المصادر السحر ، والخرافة واستدعاء أرواح الموتى ، والأساطير والحكمة الشعبية ، وهي كلها مصادر للمعرفة لا يقين لها ، الغاية منها التكيف المعرفي مع الطبيعة . ثم قام الأنبياء بعد ذلك بنفس الدور كاشفين عن النبوة كمصدر للعلم ، هم وحدهم المتصلون به ، وعلى الآخرين أخذ المعارف دون المناهج ثم تراكمت النبوات ودونت في كتب ، من علمها أصبح عالما ، وشرحها الشراح ، وتراكمت الشروح ، ومن علمها أيضا أصبح عالما . وهكذا في بدايات التاريخ البشري كانت للمعلومات والمعارف الأولوية المطلقة على المناهج وطرق الاستدلال[٤١] .

ويشهد التاريخ أن الفلسفة تموت عندما يغيب المنهج ، وتتحول الفلسفة الى معارف موروثة يتراكم بعضها فوق بعض دون طريقة للوصول اليها . ماتت

(٤٠) « العقل والنقل » ، تراثنا الفلسفي ، مرجع سابق ذكره .

(٤١) د . فرانكفورت ولسن ، جاكبسون : ما قبل الفلسفة ، الانسان في مغامرته الفكرية الأولى ترجمة جبرا ابراهيم جبرا المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .

(٤١) H. Smith: The religions of man , New-york 1958, W. Howells, The Heathens, New-york 1962. p. Colum: Myths of the world, New-york 1930.

مرتين : مرة في العصر الوسيط الأوروبي عندما تحولت الى موسوعات ودوائر للمعارف ، ومرة لدينا في تراثنا القديم عندما تحولت أيضا الى موسوعات ضخمة تضم كل المعارف والعلوم ، ويقتصر دور الفيلسوف على التنسيق والربط بينها فتتراكم المعلومات ، وتتعدد المصادر ، وتحتضن الكنيسة كل ذلك وتنظمها بحيث تكون أكبر دفاع عن العقائد وأقوى دليل على صحتها . ولا يهم أن تنتقل من مصدر الى مصدر أو أن تعتمد على فيلسوف ثم تغيره الى فيلسوف آخر مناقض للأول . لذلك خرجت المسيحية أفلاطونية مرة لدى آباء الكنيسة ثم أرسطية مرة أخرى لدى توما الاكويني ودارووينية مرة ثالثة عند تيار دي شاردان . ومن ثم تحول الدين الى حضارة ، وأصبحت المعارف البشرية هي أساس الدين وفهم العقائد[٤٢] .

ولم يختلف الحال كثيرا في تراثنا الفلسفي القديم . فقد كانت الفلسفة فكرا موسوعيا يقوم على تجميع المعارف والعلوم وتصنيفها واعادة ترتيبها وتبويبها حتى دون نسبة المعارف الى أصحابها والمعلومات الى مصادرها . فالمعارف مشاع للجميع بل ودون تحقق من صحة النسبة حتى كثر الانتحال والآراء المجهولة المؤلف . فلا يهم إن كان مؤلف « اتولوجيا أرسطاليس » ارسطو أم أفلوطين ، ولا يهم إن كان كتاب « التفاحة » من وضع أرسطو أم منتحلا . وكان الذهن البشري به قوالبه المسبقة وتصوراته للعالم ، وما على الفيلسوف الا ملء الفراغات والبحث عن المضامين البعدية لهذه الأشكال القبلية . وأكبر نموذج على ذلك « رسائل إخوان الصفا » ، وموسوعة « الشفاء » لابن سينا . خرجت الفلسفة أقساما : المنطق والطبيعيات والالهيات الى آخر ما وصلت اليه الحضارة البشرية في هذه العلوم . لذلك ظلت الفلسفة غريبة على مجتمعها دوائر منعزلة على هامش الحضارة ، نقاطا على المحيط بعيدة عن المركز حتى لقد سمي الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو .

ولا يزال الحال كذلك في جامعاتنا ومعاهدنا ، كم من المعلومات يحفظها الطلاب ويضعها الأساتذة في كتب مقررة دون منهج للتفكير أو طريقة في البحث . فالعالم هو الحاوي للمعارف ، والحافظ والناقل المحدث والراوي وليس المخترع أو المكتشف . وان كثيرا من الاضطراب في حياتنا الفكرية المعاصرة ناشىء من اضطراب في الفكر المنهجي ، فقد غلب على ثقافتنا المعاصرة اما النقل عن الغرب أو النقل عن القدماء دون ما منهج لتحليل الواقع ومن ثم غاب الابداع وماتت الفلسفة (٤٣) .

ولكن تحيا الفلسفة بالفكر المنهجي فطريقة وضع السؤال أهم من الاجابة عن السؤال ، وكما قال القدماء نصف الاجابة في طريقة وضع السؤال ، لقد ظلت الفلسفة اليونانية باقية في الفكر البشري لمناهجها التي وضعتها ، وليس لعلومها واكتشافاتها ومعارفها . فقد وضع سقراط منهج التهكم والتوليد القائم على السخرية من الخصوم وتوليد الحقائق منهم دون أن يدروا وعلى غير وعي منهم . ووضع أفلاطون المنهج الجدلي ، الجدل النازل للانتقال من المثال العقلي الى العالم الحسي ، والمنهج الصاعد للانتقال من العالم الحسي الى المثال العقلي ، وكلاهما يكونان منهجا جدليا رأسيا مزدوجا يجمع بين المثال والواقع ، بين المعقول والمحسوس . مما يدل على أن الصراع بين المثالية والواقعية هو في حقيقة

---

(٤٢) E. Gilson: la philosophie du Moyen - Age pp. 15-59pp. 525-570 Payot paris 1962

(٤٣) عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، عند العرب دار النهضة القاهرة ١٩٦٦ وايضا الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ انظر دراستينا « رسالة الجامعة » ، مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا في « قضايا معاصرة » جـ ١ .

الأمر صراع منهجي . ثم جاء أرسطو وأراد البحث عن الصوري والفردي ، عن العام والخاص ووضع المنطق آلة للعلوم كلها . لذلك كانت تجد كل محاولة للجمع بين المثالية والواقعية في أرسطو رائدا لها . واتبع السوفسطائيون منهجا آخر ، منهج تحليل الألفاظ لمعرفة معانيها الدقيقة منعا للبس والاشتباه ، وهو المنهج الذي شاع في الفلسفة المعاصرة بنفس الاسم[٤٤] .

ثم حييت الفلسفة من جديد على يد القديس أوغسطين في عصر آباء الكنيسة بالعودة الى منهج سقراط في الحوار . وأضاف على تحليل الألفاظ تحليل التجارب البشرية للبحث عن دلالاتها وايجاد المضمون الانساني للعقائد في الوجود الانساني ذاته . كما حول الأفلاطونيون المسيحيون الجدل الصاعد عند أفلاطون الى طريق إلى الله كما هو الحال عند القديس بونافنيتر ، وحوله الجدليون في العصر الوسيط المتأخر الى منطق في الاقناع والتبشير ومحاورة الخصوم على ما هو الحال في « المنطق الجديد » عند ريمون الليلي . فاشتدت الحركة الفكرية وازدهرت الفلسفة معلنة بدايات العصور الحديثة[٤٥] .

ثم جاءت العصور الحديثة وأحدثت تغيرا كيفيا في مسار الوعي الأوربي وتحولا جذريا في حضارته التي أبدعها وذلك بوضعها المناهج الحديثة من أجل إعادة تأسيس العلوم فنشأت المناهج الثلاثة التي أصبحت تميز الحضارة الأوروبية والتي تعيد أحكام نفس المناهج التي صاغها القدماء . وضع ديكارت قواعد المنهج الاستنباطي من أجل الحصول على اليقين في العلوم واستعار منهج العلوم الرياضية الذي يعتمد على المسلمات والبديهيات والمصادرات واستنباط النتائج منها باعتبارها مقدمات . ويكون مقياس صدق النتائج هو تطابقها مع المقومات وليس مع الواقع . وقد تم تطبيق هذا المنهج في الدين والأخلاق كما هو واضح عند سبينوزا . كما وضع بيكون قواعد المنهج التجريبي اعتمادا على شهادة الحس والتجربة وابتداء من الملاحظة وانتهاء بالقانون العلمي بعد الفرض والتجريب ، ويكون صدق النتائج مرهونا باتساقها مع الواقع وتحقيقها في التجربة . وتم تطبيق هذا المنهج في العلوم الطبيعية خاصة ثم تبنته العلوم الانسانية فيما بعد نظرا لنجاحه وانجازاته . وقد حاول البعض مثل جون ستيوارت مل وغيره ضم المنهجين معا في منهج استنباطي استقرائي من أجل صياغة منهج متكامل شامل ، ولكن نقصته الحياة التي لا يمكن تبخيرها في الصورة بالاستنباط أو ردها الى المادة بالاستقراء . وهنا ظهر هوسرل وفلاسفة الحياة ، دريش ودلتاي وبرجسون وشيلر ، ووضع قواعد المنهج الفينومينولوجي من أجل تحليل التجارب الحية وادراك ماهياتها بالحدس في الشعور في الاحساس الداخلي بالزمان ومن أجل الكشف عن الأشياء ذاتها . ويكون مقياس الصحة هو تطابق النتائج مع التجارب الحية للفرد وللجماعة في مدينة العلماء . هذا بالاضافة الى المنهج الجدلي الذي وضعه هيجل من أجل الوصول الى الحقيقة والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع ، ثلاث لحظات تحدد مسار كل موضوع . وكان لكل منهج شقان : الأول سلبي للتخلص من المعارف القديمة وتطهير النفس من أخطائها والبداية من جديد على أسس أكثر يقينا سماه ديكارت

(٤٤) د . محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ص١٢ ـ ٣٩ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٦ ، تارسكي : مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية ترجمة د . عزمي اسلام ـ الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧١ .

(٤٥) Gilson: Op. cit. pp. 461-465.

— saint Bonaventure : Itenerair de l'esprit vers Dieu paris. 1960

الشك ، وبيكون القضاء على الأوهام ، وهوسرل الرد أو الاقتضاب أو التوقف عن الحكم أو الوضع بين قوسين ، وهيجل النفي أو الهدم أو الرفع بمعنى الازالة وهو أحد معاني فعل Aufheben والثاني ايجابي لبداية الطريق للحصول على المعارف الجديدة وهداية الذهن سماه ديكارت اليقين ، وبيكون التجربة ، وهوسرل البناء أو التكوين ، وهيجل الاثبات ، أصبح الفكر الأوروبي كله نتيجة طبيعية لاستعمال هذه المناهج وازدهرت الفلسفة بفضلها ، وأصبحت معظم التحولات الجذرية فيه نتيجة لاكتشافات منهجية[٤٦] .

وقد حييت الفلسفة في تراثنا القديم بعد وضع المناهج الاسلامية وتجاوز الفكر الاسلامي للمعلومات المتراكمة التي بدت في علوم الحكمة . فقد وضع علماء أصول الفقه « منهج التنزيل » ، كما وضع الصوفية « منهج التأويل » . ومنهج التنزيل هو المنهج الشرعي الذي يقوم على الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد أو القياس ، يهدف الى البحث عن العلة المؤثرة في الحكم لتعديته من الأصل الى الفرع اذا ما تشابهت العلة . كما أنه يضم مباحث الألفاظ لضبط فهم النصوص مثل الحقيقة والمجاز ، الظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، المطلق والمقيد . . الخ . ويشمل أيضا مباحث المعاني أو دلالات الألفاظ لمعرفة اقتضاء اللفظ ومدلول الخطاب . كما يشمل مناهج الرواية لضبط صحة النصوص خاصة الحديث والتمييز بين التواتر والآحاد والنقل باللفظ والنقل بالمعنى . وأخيرا وضع منطق للأفعال وتقسيمها الى مقاصد وأحكام ، ووصف سلوك الانسان في العالم بين الايجاب والسلب ، وبين الامكان والضرورة . يرتبط بمصالح الأمة وبحاجات العصر ، ويلبي متطلبات كل جيل . فهو منهج متكامل يدل على جوانب الابداع في تراثنا القديم . وعلى أساسه تم نقد المنطق الأرسطي ووضع منطق جديد مكانه هو المنهج الاسلامي . ولولا اعطاء الأولوية للأصل على الفرع وسيادة المنهج النصي وعدم الجرأة على تحليل العلل المؤثرة لكان للمنهج الأصولي أبلغ الأثر في حياتنا المعاصرة[٤٧] . وفي مقابل هذا المنهج وضع الصوفية منهج التأويل لفهم النصوص والرجوع بها الى مصدرها الأول وهو الله متجاوزين الألفاظ إلى المعاني مباشرة ، ولم يرجع النص الى مصدره الأول فقط بل رجع معه الانسان والكون ، وبالتالي تحول الطريق الصوفي الى طريق الى الله يرتفع فيه الخلق الى الخالق ، وتسقط الأوصاف الانسانية وتثبت الصفات الالهية ، فيتحد الخلق بالحق ويفنى الانسان ويتحد بالله ، يسير في هذا الطريق ابتداء من المرحلة الأخلاقية من أجل التحلي بالأخلاق الكريمة الى المرحلة النفسية من أجل علم بواطن القلوب الى المرحلة الميتافيزيقية من أجل الوحدة المطلقة . يتدرج الانسان فيه من مقام الى مقام ، وتعرض عليه الأحوال حتى يصل الى الفناء المطلق . ولولا معاداة العقل (باستثناء حكمة الاشراق) والايغال في العلوم اللدنية والعروج الى السماء والهروب من العالم والنزعة الفردية لأمكن لهذا المنهج أن يقيلنا من عثرتنا في حياتنا المعاصرة[٤٨] .

---

(٤٦) د . امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل دار المعارف القاهرة ١٩٦٩

Descarts: Discours du la methode, Oeuvres complets p. 125-179 paris 1953.

- H. Hanafi : L Exegese de la Phenomenologie, le Caire, 1981

(٤٧) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسي دار الفكر العربي القاهرة ١٩٤٧ وايضا دراساتنا علم اصول الفقه في دراسات اسلامية ص٦٥ ـ ١٠٤ وكذلك رسالتنا في اعادة بناء علم اصول الفقه ١٩٦٥ .

(٤٨) انظر دراستنا حكمة الاشراق والفينومينولوجيا في « دراسات اسلامية » ص٢٧٣ ـ ٣٤٤ .

ثامنا : الفلسفة والعلوم الانسانية

تموت الفلسفة اذا ما انعزلت عن الانسان ، وتنتهي الحكمة ان لم ترتبط بالعلوم الانسانية . فالفلسفة بناء انساني يقوم بها الانسان ليتكيف من خلالها مع الواقع اذ أنها تفسر له العالم ، وتشرح له ألغازه . ولكن لما كان الانسان البدائي يصارع من أجل البقاء فانه قد نسى ذاته في مواجهة الطبيعة وأخذ الحل ونسى المشكلة . ولما كانت المشكلة مخاطر الطبيعة ، وكان الحل القوى الخفية والآلهة والأرواح المسيطرة عليها التي يمكن استرضاؤها بالسحر والقرابين ركز الفكر الانساني على الله ونسى الانسان ، وجعل الله محوره واهتمامه ونسى ذاته ، وكان الذهن البشرى يصل الى النهاية وينسى البداية ، يفرح بالحل وينسى الأزمة . وفي ذلك موت للفلسفة لأن السحر والقرابين ومظاهر العبادة تكيف عملي دون طرح نظري . ولما كان العمل في حاجة الى من يقوم به نشأت طبقة الكهنة من أجل تنظيم العمل ، وتولدت منها الكنيسة وخرج منها رجال الدين ، ونشأت عنها السلطة الدينية التي أصبحت فيما بعد أكبر خطر يهدد الفلسفة(٤٩) .

وبيقظة الوعي الانساني واكتشافه قدرته على النظر العقلي وعلى وصف الظواهر الطبيعية اتجه نحو العقل وهذا الذي أنقذه من الخرافة والسحر والأساطير والأوهام ، وحاول البحث عن النظري الخالص ، واستمر في التجريد شيئا فشيئا حتى غاب الجانب الانساني منه ، وأصبحت النظرية هي كل شيء والصورة الخالصة هي المطلب الأساسي كما حدث في « البنيوية » أخيرا وسيطرتها على « علم الانسان » كما اتجه نحو الطبيعة من خلال التجربة والمشاهدة والمدركات الحسية واستمر في المشاهدة حتى نسى الجانب الانساني في العلم ، وطغت « المادة » على كل شيء وكأن المادة تدرك وتتحدث وتدل . ثم تحولت الطبيعة الى صورة ، والظواهر الى معادلات كما هو الحال في الطبيعيات الحديثة التي لاتفترق عن الرياضيات البحتة ، وأصبح التجريب الآن هو نوع من حساب الاحتمالات النظرية الخالصة . وأصبح الانسان في نهاية الأمر ، وهو الخالق لهذا كله للدين والسحر والأسطورة والعقل والعلم ، أصبح يعيش شيئا فشيئا في عالم لا انساني(٥٠) . ويشهد التاريخ على موت الفلسفة اذا ما ارتبطت بشيء آخر غير الانسان ، سواء كان الله أو الطبيعة ، الصورة أو المادة ، بصرف النظر عن أسسها الانسانية في العقل والحس في النظر والمشاهدة في الرؤية والادراك . فقد ماتت الفلسفة بعد أن أصبحت أحد فروع علم اللاهوت فتخربت وتحجرت ، وتمذهبت وضاع منها روح البحث وحرية الفكر واستقلال الرأي والقدرة على التغيير والابداع . وعلم اللاهوت ذاته هو علم انسان « مقلوب » يعبر عن وعي الانسان بذاته على نحو مغترب ، خارجا عنه ، عابدا اياه . حدث ذلك في العصر الوسيط وفي الفلسفة المدرسية . كما حدث لدينا في علم الكلام أو في علم العقائد بالرغم مما قاله المهندسون في الالهيات ومحاولتهم ارجاع اللاهوت الى تجاربه الحسية ، وبالرغم من قول أبي شعيب : ان الانسان هو العالم القادر الحي بالحقيقة ، والله هو العالم القادر الحي بالمجاز (٥١) .

---

(٤٩) J. C. Baroja: The world of the witches, chicago, 1964,
J. campell: The Maskes of God. primitive mythology, New york 1969.

(٥٠) P. Ricoeur: Le conflit des interpretations, pp. 31- 100, De seuil , paris, 1969.

(٥١) الاشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص١٩٧ ـ ١٩٨ النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ .
H. Hanafi: Theologie ou Anthropologie, la Rennaissance du Monde Arabe Duclot, Belgieum 1972.

كما تموت الفلسفة اذا ماتحولت الى مباحث نظرية خالصة أو الى علوم رياضية صورية كما هو الحال في المنطق الرياضي الحديث أو في مدارس تحليل اللغة . فالصورية لاحياة فيها ولادم ولالحم ولاعظم ، ولاصراع ولامواقف ولاتناقض أو اشتباه . تلغي الفردية وتتنكر للخصوصية ولاتبحث الا عن العموم والشمول . بل ان المفاهيم الرياضية ذاتها لها أسسها النفسية في الشعور ، والتجريد ذاته ماهو الا ظاهر يكشف عن مضامين شعورية ، تموت الفلسفة اذا ماكانت بحثا نظريا مجردا عن « الخالص » و« النظري » و« الحقيقي » فذلك لاوجود له الا بعد تجريد العقل للموضوع وهنا تعيش الفلسفة على ذاتها وتصبح الذات والموضوع في آن واحد .

وتموت الفلسفة أيضا اذا ما أصبحت مبحثا في الوقائع المادية كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، فالمادية وهم وخداع تحت ستار الموضوعية وباسم التجرد والنزاهة والحياد . فلا ترى الطبيعة من خلال منظور انساني ، ولاتتم الرؤية الا من خلال الادراك الحسي أو العقلي . كما أنه لايمكن التجرد من الأهواء والانفعالات والمواقف الانسانية بل والمراحل التاريخية والبناء النفسي للأجيال وروح العصر . الموضوعية العلمية خرافة . بل ان النسق التصوري العلمي كله من وضع الذهن . كما أن الاطراد الذي يتسم به القانون الطبيعي ضد الفردية والحتمية في الطبيعة ضد الحرية الانسانية . وفي نهاية الأمر لايظهر العلم الا في مجتمع مستقر يريد أن يؤسس بنيانه على نحو علمي ، ومن ثم ارتبط بالكيان الاجتماعي أي بالانسان[٥٢] .

ولكن تحيا الفلسفة اذا ما كانت تفكيرا في الانسان ، واذا ما استمدت مادتها من العلوم الانسانية . يتضح ذلك من الفلسفة اليونانية باتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية ، وعلى وجه خاص في « محاورات » أفلاطون وموضوعاتها الانسانية : المحبة ، الصداقة ، الجمال ، العدالة . . الخ . كما أن الفلسفة عند أرسطو قريبة الصلة بالسياسة والأخلاق ، وليست فقط بالمنطق والطبيعة والفلسفة الأولى . كانت الحكمة مطلبا انسانيا ، وكان البحث عن السعادة هدفا انسانيا . وقد لخص ديوجين حكمة اليونان حاملا مصباحه في بحثه عن الانسان »[٥٣] .

وربما مابقي من الفلسفة المسيحية هو الجانب الانساني فيها الذي يتلخص في عقيدة الله ـ الانسان وربما مابقي منها هو أريوس وأوغسطين ، أي الانسان والتجربة الحية . وربما كان أكثر الموضوعات حيوية في العصر الوسيط هو العقل والنفس والاتصال والخلود والمعاد أي الجوانب الانسانية في الفلسفة ، وكان نصرا فعليا يوم بدأت العصور الحديثة في القرن السادس عشر بالمذهب الانساني عند « اراسم » حيث ظهر الانسان محور الكون . وكان البحث في البدن بداية للتعرف على الانسان الحي في مواجهة كل ماهو غير انساني في السلطة أو في العقائد أو في المناهج . وكان تتويج هذا النصر وبداية الوعي الأوروبي « الكوجيتو » عند ديكارت حيث أصبحت الفلسفة مرادفة للوعي الأوروبي واعيا ذاته والانسانية معه ، وأصبحت المثالية الترنسندنتالية بعده تطويرا للكوجيتو الديكارتي ، وتأكد الانسان محورا للكون في الثورة ، الكوبرنيقية ، الذات في المركز والعالم يدور حولها . ثم تحولت الذات الى روح ، والروح الى تاريخ على يد هيجل حتى أصبح الوعي الفردي مرادفا

---

(٥٢) Husserl : philosophie der Arithmatik, Husseriana, XII N:jhoff, 1970.

(٥٣) L. Robin: La Pensee Grecque, pp. 155-374, A. Michel, paris 1963

للوعي الحضاري ، وأصبح الانسان هو الانسانية كلها . وكانت فلسفة التنوير قبل ذلك قد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية ، وخرجت عن دوائر المتخصصين والمهنيين في صياغات البراهين على وجود الله وخلق العالم وخلود النفس بل تجاوزتها الى وضع الانسان في المجتمع والتاريخ وفي أنظمة الحكم والمذاهب السياسية . ثم أتى الكانطيون للتأكيد على رسالة الانسان كما هو الحال عند نتشة ولكشف الشيء في ذاته واعتباره ارادة الانسان عند شوبنهور . كما استمر الكانطيون الجدد في هذا التوجه الانساني والانتقال من « الأنا أفكر » الى الاجتماع والسياسة والأخلاق والقانون . وازدهرت الفلسفة أخيرا في مدرسة فرنكفورت ، واستطاعت ان تتحد بالعلوم الانسانية خاصة علم الاجتماع وأن تصيغه كفلسفة ، وأن تصيغ الفلسفة كعلم اجتماع سواء في السياسة أو في الاجتماع أو في الفن أو في الحضارة . بل ان الوجوديين أنفسهم ربطوا بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والتاريخية فارتبط سارتر بالسياسة والتاريخ وعلم النفس . كما ارتبط ميرلوبونتي بعلم النفس وعلم الأحياء والعلوم السياسية . كما كانت بدايات ياسبرز علم الأمراض النفسية العام . بل انه لايوجد أي فرق الآن بين الفلسفة والعلوم الانسانية في أهم تيارات فلسفية علمية معاصرة وهي الماركسية والفرويدية والبنيوية[٥٤] .

ثم قام الوعي الأوربي بحركة ارتدادية للكشف عن الجوانب الانسانية في اللاهوت وفي الطبيعة على السواء . فاذا كانت موضوعات الفلسفة ثلاثة : الله والطبيعة والانسان، وأن الفلسفة اما الهية أو طبيعية او انسانية ، فقد كشف الوعي الأوروبي أن الفلسفتين الالهية والطبيعية هما في حقيقة الأمر فلسفة انسانية ، مرة مغتربة الى أعلى ، ومرة أخرى مغتربة الى أسفل ، وكلتاهما خارج المنظور الانساني مرة فوقه ومرة تحته . فقد كشف فيورباخ خاصة « أن كل علم لاهوت هو علم انسان مقلوب » وأن كل ماقيل في أوصاف الله وصفاته هو في حقيقة الأمر أوصاف وصفات انسانية قذف بها الانسان خارجا عنه نتيجة لاغترابه في العالم . كما كشف هوسرل أن العلوم الطبيعية ذاتها بناء انساني وأن العلم هو في الكشف عن البناء الشعوري للعلم في مرحلة ماقبل الفهم . فاذا كان الوعي الأوروبي قد بدأ بالكوجيتو فانه يكون قد انتهى بالكوجيتاتوم Cogitatum فيصبح الانسان هو الأنا أفكر وهو موضوع التفكير في آن واحد[٥٥] .

وقد حدث نفس الشيء في تراثنا القديم عندما ارتبطت الفلسفة بالعلوم الانسانية وبالموسيقا عند الكندي والفارابي ، وبعلوم الأخلاق والسياسة عند الفارابي ، وبالتشريع عند ابن رشد . بل انها ارتبطت أيضا بعلوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات والصيدلة . وقد وضح ذلك بصورة خاصة في « رسائل اخوان الصفا » حيث أضيف جزء أخير عن « النفسانيات » على التقسيم الثلاثي التقليدي ، المنطق والطبيعيات والالهيات . ومع ذلك مازلنا لم نصل بعد الى الكشف عن الانسان في تراثنا القديم وراء الالهيات والطبيعيات وأن نبدأ الوعي الحضاري الجديد ابتداء من الوعي الذاتي حتى تحيا الفلسفة من جديد[٥٦] .

---

(٥٤) كاسيرر : مقال في الانسان (د . احسان عباس) دار الاندلس بيروت ١٩٦١ .

C. Tresmontant: La metaphysique du christianisme. seuil, paris 1961

(٥٥) انظر دراستنا عن « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر ابريل مايو يونيو ١٩٧٩ .

(٥٦) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم » دراسات اسلامية ص٣٩٣ - ٤١٥ .

تاسعا : ـ الفلسفة والتاريخ

لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته بل من حيث هو فلسفة التاريخ أي التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة . بل ان تاريخ الفلسفة ذاته ليس رصدا ميتا للمذاهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ دون رجوع الى ظروفها التاريخية وتعبيرها عن روح العصر بل هي معرفة التجارب البشرية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي خرجت منها هذه الفلسفات . تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وعبر التاريخ . لذلك كان هناك نوع من تاريخ الفلسفة . الأول هو الرصد الكمّي لتاريخ الأفكار بلا منظور أو قانون أو دلالة . والثاني محاولة الدخول في أعماق التاريخ والذهاب الى ماوراء الافكار لمعرفة دلالاتها على عصورها وظروف نشأتها والتجارب الحية التي وراءها ، وصلتها بالمرحلة التي قبلها وتمهيدها للمرحلة التي بعدها . الأول موت للفلسفة ، والثاني حياة لها . لقد كانت الفلسفة ابنة عصرها تعبر عن أزمة العصر وتحاول اعطاء حلول تعبر أيضا عن تصور العصر وتتجاوزه الى مابعده . نشأت الفلسفة في التاريخ ، وخرجت من موقف ولكن ضاعت على أيدي أساتذة الفلسفة ومحترفيها واجتثوها من الجذور ، وعرضوها كطائر في الهواء لامستقر له ولا مكان . الصلة بين الفلسفة والتاريخ واضحة بذاتها . وعليها يتوقف موتها أو حياتها . أذا ما ارتبطت الفلسفة بالتاريخ تنمو وتزدهر وتحيا . واذا ما انفصلت عن التاريخ تخبو وتتقلص وتموت .

الفلسفة حركة التاريخ وفصلها مثل فصل الروح عن البدن ، واثبات الروح مجردة غير مرئية لامستقر لها الا في عالم الغيب ، وجثة هامدة لاحراك فيها تنحل بعد حين ، فتندثر الأمم . وأغلب مايشاهد فيه موت الفلسفة وحياتها في التاريخ في نهاية مرحلة وبداية أخرى ، وفلسفة العصور الذهبية حية باستمرار ، وفلسفة الخمود والانحطاط ميتة باستمرار ، ولكن البعث الفلسفي يحدث في لحظات الموت والحياة عندما تخبو حركة التاريخ ثم تبعث فيها الحياة من جديد . فأرسطو وابن خلدون وشبنجلروتوينبي وبرجسون وهوسرل في نهاية عصر عندما تؤذن الحضارة بالنهاية . وسقراط والكندي ، وديكارت والطهطاوي بدايات لعصور وعندما تبعث الحضارة من جديد(٥٧) .

تموت الفلسفة اذن عندما تكون خارج التاريخ لاشأن لها بتطور الروح البشري ولا بحياة الشعوب تظل فلسفة لافي زمان ولافي مكان ، فلسفة يمكن نقلها من عصر الى عصر ، ومن بيئة الى بيئة ، ومن جيل الى جيل ، لاموطن لها ولامستقر ، لاتقضي على طاغ ولاتقيم صرح دولة . وهي مثل الفلسفات التي ننقلها نحن هذه الأيام من الغرب حتى نكون معاصرين ، نكسب بعض الشهرة ونرتزق منها ونجد فيها مادة للتدريس كما نجد البضائع المستوردة ، ونضعها ، ونضعها في الكتب المقررة في معاهدنا وجامعاتنادفالزمان والحركة هما اللذان يعطيان الفكر البشري قوته وحياته . وهما قنواته التي تمد الذهن البشري بخصوبته ونمائه .

ويشهد التاريخ على ذلك . فمن أسباب موت الفلسفة في العصر الوسيط أنها كانت فلسفات عقائدية لاتهتم بتطور التاريخ البشري ولابحياة الشعوب

(٥٧) philosophie de l,histoire de la philosophie pp. 9- 80, paris, Rone (Vrin) 1956.

ولابمراحله المختلفة ، اقتصرت على صياغة فلسفات لاتاريخية ثلاثية القسمة : منطق وطبيعيات والهيات دون أن يكون فيها تاريخيات أو انسانيات كأقسام مستقلة غير ملحقة بالالهيات . كانت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة رأسية بين الله والعالم ، وليست علاقة أفقية بين الماضي والمستقبل أي الله في التاريخ والخلود في الزمان . وقد ظهر نفس الشيء في فلسفاتنا القديمة عند ابن سينا خاصة في موسوعاته الفلسفية . فكانت فلسفة بلا تاريخ وبلا وعي تاريخي ، وبلا مراحل تاريخية . وأقصى ماوصلت اليه هو ذكر حضارات السابقين وتراث الأمم السالفة وطبائعها دون صياغة مفهوم لتقدم التاريخ ومراحله . كان التاريخ هو الرواية أو تاريخ النبوة ، أو تاريخ التشريع أو تاريخ الطبقات أو تاريخ الخلفاء أو تاريخ الملوك أو تاريخ السنين أو تاريخ الأعيان والأعلام ، ولم يكن تاريخ الشعوب وحركة الجماهير والوعي بالتاريخ[٥٨] .

لقد ماتت الفلسفة أيضا في الاتجاهين الصوري والمادي في الوعي الأوروبي لأنهما أسقطا الزمان والتاريخ من الحساب . وأكبر مثل على ذلك ديكارت ومالبرانشن وليبنتز . فلم يظهر التاريخ في فلسفتهم نظرا لأن العقل كان في علاقة مباشرة مع اللانهائي بلا تطور أو زمان . ولم يند عن ذلك الا سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » التي درس فيها نشأة دولة العبرانيين وسقوطها ، وتطور الكتب المقدسة والعقيدة المسيحية والتاريخ المقدس . بل ان البنيوية كوريث للعقلانية والصورية دراسة للموضوعات خارج التاريخ والزمان فتحولت الى تطبيقات في العلوم الانسانية دون حركة تاريخ بالرغم من وجود التطور الزمني Diachronique لأنه في نهاية الأمر لايقدم الا صورا وقوالب صورية وليس تاريخا بمعنى الوعي بالتاريخ وحركة الشعوب . كذلك الحال عند برنشفيج عندما كان التاريخ لديه هو تاريخ الرياضة والحساب دون الشعوب والمجتمعات . كما ماتت الفلسفة في المذاهب الحسية التجريبية الوضعية لأنها بدورها أسقطت التاريخ من الحساب ولم تدرك الواقع الا في الحاضر بلا ماض أو مستقبل وكأن الموضوع هو فتق في التاريخ ، ونتوء في التطور . بل ان النظرية النسبية التي أدخلت الزمان كبعد رابع في الواقع المادي حولته الى حساب كمّي رياضي خارج الوعي بالزمان وبالتالي خارج حركة التاريخ[٥٩] .

وماتت الفلسفة في أمريكا لأنها بلا تاريخ ، وليس لها جذور الا كامتداد للفلسفات الأوروبية واتجاهاتها المثالية والواقعية . ماتت الفلسفة في العالم الجديد لأنه بلا تاريخ ، ودن وعي تاريخي ، وليس له منظور تاريخي ، فالمذاهب الحسية والعملية والتحليلية كلها بلا تاريخ وبلا موضوع التاريخ . والفلسفات المثالية مثل فلسفات هوكنج ورويس مثالية فردية بلا وعي بالتاريخ . كما أن الفلسفات الشرقية القديمة لم تعن بموضوع التاريخ فقد طغى الكون على كل شيء وابتلع الخلود الزمان وطواه فيه[٦٠] .

وماتت الفلسفة لدينا لأنه ليس لدينا وعي بالتاريخ ، ولانعرف في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ نقوم

---

(٥٨) انظر دراستنا : لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم في « دراسات اسلامية ص٤١٦ - ٤٥٦ الشهرستاني : الملل والنحل الأجزاء الثالث والرابع والخامس صبيح القاهرة وايضا : النيسابوري : قصص الأنبياء عيسي الحلبي ، القاهرة .

(٥٩) سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص٣٩٣ - ٤٣٠ .

(٦٠) V. L. Parringtor: Main currents in American Thought, New york, 1960
j. Royce: The World and the Individual, I,II, New york 1959

بأدوار أجيال مضت فتنشأ الحركة السلفية أو نقوم بأدوار أجيال قادمة فتنشأ لدينا الاتجاهات الماركسية والعلمية والعلمانية . أو لانقوم بأي دور في الحاضر فتنشأ حالة اللامبالاة دون أن ندري أننا في مرحلة خروج من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، ومن الماضي الى الحاضر ،وبالتالي يستلزم ذلك القيام بدور التنوير من أجل نهضة شاملة .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بدخولها في معارك التاريخ وباستثمارها رصيد الفكر الانساني ، وانجازات الروح البشري . وهنا تبدو أهمية أرسطو مؤرخا وأولويته على سقراط وأفلاطون ، فعن طريق أرسطو بعث التاريخ ، تاريخ الفكر اليوناني ، فلم يكن أرسطو يبدأ أية مشكلة دون عرض آراء السابقين عليه ، وقبل أن يبدأ برأيه الخاص ، فأمكن رؤية جدلية الموضوع واحتمالاته المختلفة . ولما كانت كتابة التاريخ نذيرا بنهاية مرحلة وبداية أخرى كما هو الحال عند أرسطو وابن خلدون وتوينبي ، فقد كان أرسطو ينبيء بنهاية الفكر اليوناني . وبفضل أوزب Eusèbe « في تاريخ الكنيسة » في القرن الثاني أمكن معرفة وعي الجماعة المسيحية الأولى وتطور العقائد وتدوين النصوص الدينية ، كما عرض أوغسطين في القرن الرابع لتاريخ النبوة في « مدينة الله » مبينا مراحل تقدم الوعي الانساني واضعا بذلك أسس فلسفة التاريخ . كما قام يواكيم الفيوري في القرن الثاني عشر محولا التثليث ، الأب والابن والروح القدس ، من العلاقة الرأسية الى العلاقة الأفقية . فوضع فلسفة لتاريخ الانسانية ، مرحلة السلطة ومرحلة المعارضة ثم مرحلة استقلال الوعي الانساني فخرج التاريخ من العقيدة والوعي من الروح[٦١] .

وقد حييت الفلسفة بشكل واضح في العصور الحديثة خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر بعد اكتشاف فلسفة التاريخ والوعي بالتاريخ ابتداء من فيكو وكوندرسيه وترجو وفولتير وروسو حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ وحين أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفضل ، وحين تحددت خصائص الفكر الفلسفي طبقا للمرحلة التاريخية التي يمر بها . تحولت العناية الالهية الى قانون للتقدم ، وأصبحت الفلسفة هي المعبرة عن هذا التقدم ، وقد ظهر ذلك بوضوح في حركة التنوير في ألمانيا عند لسنج وهردر وكانط . وقد ازدهرت الفلسفة بصورة أوضح عند هيجل . فهو الذي فلسف التاريخ وأرخ الفلسفة . وجعل للفكر مسارا في التاريخ ، وجعل التاريخ تحققا للفكرة . فوحد بين الفلسفة والتاريخ ، فالوعي تاريخ الوعي ، والمنطق تاريخ المنطق ، والفلسفة تاريخ الفلسفة ، والجمال تاريخ الجمال ، والدين تاريخ الدين ، والسياسة تاريخ السياسة ، والتاريخ تاريخ الحضارات البشرية ، كما ظهر ذلك أيضا عند ماركس ـ وأهمية التحليل التاريخي للواقع الاجتماعي ، واستمر عند الماركسيين المعاصرين مثل لوكاتش في « التاريخ والوعي الطبقي »[٦٢] .

وازدهرت الفلسفة أخيرا في نهاية الوعي الأوروبي في الفلسفة المعاصرة على يد هوسرل وبرجسون ودلتاي

(٦١) Saint Auynstin: La titi De Diew, I,II,III,IV, paris 19

H. Hanafi, Joactim of fiorne and Islam, Religion Dialogue and Revolution. pp. 95- 109, Anglo Egyptian Bookshop, 1977

(٦٢) انظر عرضا تفصيليا لفلسفات التاريخ في مقدمتنا لكتاب لسنج : تربية الجنس البشري وايضا

(٦٢) J.B. Bury: The idea of progress, New York, 1960, s. Polland:

The idea of progress, petice, london 1971, R. H. Nash: Ideas of history, I,II, Toronto, 1969.

وفلاسفة الوعي التاريخي . فالفينومينولوجيا اكتمال للوعي الأوروبي وتاريخ له في نفس الوقت . وقد فعل هوسرل مافعله أرسطو من قبل في نهاية الفلسفة اليونانية بعرضه لتطور الموضوع ثم اكتماله ، وتحتوي كثير من المؤلفات على عرض لجدلية الموضوع قبل بنائه ، فالتاريخ جزء من الموضوع ، والموضوع يعيش في التاريخ له حياة في الماضي والحاضر . واكتمال الموضوع في الحاضر هو الذي يكشف عن ماضيه في التاريخ . وقد سمى برجسون ذلك « الحركة الارتدادية للحقيقى » Le Mouvement retrognade du vrai ، أو ترائي الحاضر في الماضي le Mirage du pre-sent au passe كما تحدث هوسرل عن الحركة الارتدادية التقدمية او الحركة الخلفية الأمامية للموضوع ، وبين ذلك في أزمة العلوم الأوروبية ونشأة الهندسة و « الفلسفة الاولى » وقد ازدهرت الفلسفة أيضا عند الوجوديين بتحليلهم للتأريخ Historicite أي الوعي بالتاريخ أو التاريخ كبعد للوجود الانساني كما هو الحال عند هيدجر وميرلوبونتي وسارتر في « نقد العقل الجدلي » وكان الوعي بالتاريخ قد تحول الى فلسفة كاملة عند دلتاي في « فلسفة تصورات العالم » . فالفلسفة روح العصر الذي يظهر في الوعي التاريخي .

وفي تراثنا القديم كان يمكن للفلسفة أن تزدهر من التفكير في تاريخ الفرق دون تكفير بعضها للبعض الآخر ، وتكفير الفرقة الناجية ، فرقة أهل السنة والحديث كل الفرق الأخرى ، فتاريخ الأمة هو تاريخ فكرها دون ادانة وحكم بالمروق .

وكان يمكن للفلسفة أن تحيا بالتفكير في تاريخ الأمم والحضارات وتاريخ الفرق غير الاسلامية هذا الجزء المجهول في علم أصول الدين الذي ذكره علماء الكلام وهم بصدد الحديث عن صفة « الواحد » أو بصدد الحديث عن الحضارات البشرية السابقة على الاسلام مثل حضارات الهند وفارس والروم . كما كان يمكن للفلسفة أن تزدهر لو ظل الاجتهاد ولم يتوقف المسلمون عنه . وكان يمكن لها أن تزدهر أيضا لو استأنفت تفكير ابن خلدون في علم التاريخ ، في أسباب انهيار الأمم والشعوب ، وتزيد عليه أسباب نهضة الأمم وشروط البعث الحضاري الجديد . وقد بدأت الارهاصات منذ القرن الماضي في الفكر الاصلاحي والعلماني والسياسي كل بطريقته الخاصة دون أن تنشأ فلسفة أو أن يؤسس اتجاه أو يقام مذهب . وهذا لايعني أن الفلسفة قد ماتت بل يعني أن ظروف حياتها مازالت تتهيأ وأنها على مشارف ميلاد جديد[٦٣] .

عاشرا : خاتمة : -

لما كانت الفلسفة ليست معطى مسبقا أو هبة طبيعية للشعوب وعبقرية تتميز بها أمة عن غيرها . بل كانت جزءا من حركة التاريخ وحياة الأمم ، تموت بموتها وتحيا بحياتها ، ارتبطت بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي في كل أمة . فالوعي الفردي وان كان يعبر أيضا عن حركة التاريخ الا أن له استقلاله وحريته وقدرته على تجاوز المرحلة واحداث تقدم أسرع عن طريق الزعامة والقيادة ودفع التقدم الى خطوات أكبر وأسرع . والوعي الجماعي المنظم قادر على احداث تغيرات كيفية من خلال ثورة الجماهير وحركتها والعمل الجماعي الهادف الواعي بقوانين التغير الاجتماعي . والوعي بحركة التاريخ والموقف الحضاري للامة قادر على تحديد مهمة الفلسفة . وكيف تحيا من خلال هذا الوعي التاريخي بالموقف الحضاري . فبالتحليل الموضوعي لحركة الوعي في التاريخ تحيا الفلسفة .

(٦٣) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم » في دراسات اسلامية ص٤١٦ - ٤٥٦ .

وهو بالنسبة لنا الآن ذو ثلاث شعب : ـ

١ ـ الموقف من التراث القديم . وذلك لأن التراث مازال هو المصدر الأول لفكرنا الفلسفي نجتره أو نرفضه أو نعيد بناءه طبقا لحاجات العصر . فكل تعامل مع التراث لأخذ موقف منه هو فلسفة كما كان الحال في عصر النهضة الأوروبي قبل أن يتحرر الوعي الأوروبي من أسر القديم ويتوجه نحو الجديد . ويسقط الأغلفة النظرية القديمة ويبني مذاهب نظرية غيرها هي التي نأخذها الآن على أنها نماذج للفلسفة .

٢ ـ الموقف من التراث الغربي وذلك لأن الغرب منذ عدة أجيال مازال يمثل بالنسبة لنا مصدرا من مصادر المعرفة بالنقل والاستيعاب أو بالرفض والانكار أو بالتمثل والنقد الحضاري من أجل تحجيمه ورده الى حدوده الطبيعية حتى يمكن افساح المجال للابداع الحضاري للشعوب غير الأوروبية . فكل تعامل مع الغرب هو فلسفة بهذا المعنى . كان الحال كذلك في عصر النهضة عندما بدأ التعامل مع أرسطو عند الشراح المسلمين . ونقد الرشدية اللاتينية ، وكان الحال كذلك أيضا بتعامل الحضارة الاسلامية مع الفلسفات الغازية خاصة اليونانية .

٣ ـ الموقف من الواقع الذي تعيشه الأمة ، والتحليل المباشر له وادراك مكوناته والتعرف على علل ظواهره . فهو الغاية والهدف ـ وهو الميدان الذي تتصارع فيه قوى القديم والجديد . فكل تعامل مع الواقع المباشر هو فلسفة . وكل رصد لحركته ومعرفة لامكانياته جزء من عملية التفلسف. فالواقع هو التاريخ والفلسفة فعل في التاريخ ، هكذا كان الحال ايضا في عصر النهضة عندما تم اكتشاف الطبيعة وقوانين البدن واعتبارها المحك لكل الموروث الحضاري القديم . سواء من العصر الوسيط المسيحي أو من المنقول الاسلامي من خلال أنصار ابن رشد . وهكذا كان الحال عندما نشأت الفلسفة الاسلامية أولا بالتعرف على حاجات الأمة ومتطلبات العصر فنشأت العلوم الفلسفية لتلبية هذه الحاجات وتحقيق هذه المتطلبات . ويكون الخطأ خطأنا بتكرار النماذج القديمة بالرغم من تغير الظروف والحاجات[٦٤] .

تموت الفلسفة عندما يغيب الوعي بالتاريخ وتنتهي عندما تخرج عن الموقف الحضاري وتحيا الفلسفة عندما تنبثق عن الوعي بالتاريخ وتعبر عن الموقف الحضاري . ومن ثم كان فجر النهضة الحديثة بداية للتفلسف حتى وان لم يبلغ القدر الكافي من الطرح النظري ومن الاحكام الفلسفي فتلك مهمة عدة أجيال ، ويكون الفيلسوف هو الذي يتصدى لهذه الشعب الثلاث في وعينا القومي . الفيلسوف هو صاحب هذا الموقف الحضاري الذي يعبر عن الوعي بالتاريخ . الأفغاني والطهطاوي وشميل فلاسفة بهذا المعنى كما كان اراسم ومونتني وتوماس مور فلاسفة قبل ظهور الفكر المنهجي وبدايات الفلسفة عند ديكارت وبيكون قبل أن تبنى المذاهب الفلسفية التي نعنيها بقولنا . هل ماتت الفلسفة ؟ سؤال قد يكشف عن الاحساس بالدونية أو عن احتقار للذات أمام الغرب أو ينم عن يأس دفين وحسرة بالغة الأدب على الواقع . ولكنه سؤال اذا وضع في الزمان وفي التاريخ قد يبعث على الأمل ويدفع الى الاعتزاز بالنفس والثقة بالروح .

***

(٦٤) انظر تحديد هذا المشروع الفلسفي تعبيرا عن الموقف الحضاري والوعي التاريخي في كتابنا « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم .

في فلسفة العلوم الإنسانية

عـزي إسـلام
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

إذا كانت فلسفة العلم هي بوجه عام ، كل ما يقال عن العلم ولا يكون من بين قضايا ذلك العلم . وإذا كان من بين الاهتمامات الأساسية لفلسفة العلوم : تحليل المبادىء الأولية التي تقوم عليها العلوم المختلفة ، والخلفيات الأساسية التي يأخذ بها العالم أثناء بحثه العلمي ، وكذا تحليل بعض المفاهيم المستخدمة لدى العالم[1].

فمن الطبيعي أن ينطبق ما يقال عن فلسفة العلوم بصفة عامة ، على فلسفة العلوم الانسانية كذلك ، هذا وسوف نقتصر في تناولنا لفلسفة العلوم الانسانية على بعض الموضوعات فقط ، هي .

- موضوع وطبيعة العلوم الانسانية .
- تحليل لبعض الأسس الفلسفية في بعض العلوم الانسانية .
- تحليل لبعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الانسانية .

وذلك على النحو الآتي :

أولا : موضوع وطبيعة العلوم الانسانية

العلوم الانسانية - كما هو واضح من اسمها - هي العلوم التي تدرس الانسان ، أو السلوك الانساني ، من جوانبه المختلفة ، قديما وحديثا .

والواقع أن محاولة دراسة الانسان ، أو على الأقل محاولة معرفته ، ليست جديدة ، بل يمكن أن نجد بدايتها الأولى في عبارة الفيلسوف اليوناني القديم سقراط Socrates ، ومؤداها أن (اعرف نفسك بنفسك) . إذ كيف يحاول الانسان معرفة العالم الذي يحيط به ، ومع ذلك فهو يجهل نفسه أو ذاته ؟ ولعل هذا هو السبب في القول الشائع بأن سقراط كان أول من أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض حين نبه الى ضرورة معرفة الانسان لنفسه .

(١) انظر في تفصيل ذلك كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، الفصل الأول الذي خصصناه لتعريف فلسفة العلوم ، وأهم الاهتمامات التي تأخذ بها .

ولقد أدى اهتمام المفكرين بدراسة الانسان ـ تاريخيا ـ إلى (نمو الاتجاه الى وضع علوم انسانية شبيهة بالعلوم الطبيعية ، تشاركها في الروح ، إن لم يكن في المنهج)[٢]، على نحو انتهى بها الى الصورة المعاصرة التي تتبدى عليها الآن .

وطالما أن العلوم الانسانية تتعلق بالانسان ، أو هي التي يكون محورها الانسان ، فان البحث في فلسفتها يظل على درجة كبيرة من الصعوبة ، بخلاف الحال في العلوم الطبيعية .

وقد يكون ذلك راجعا الى عدة أسباب ، منها :

أولا : أنها تدور حول الانسان والظواهر المتعلقة به .

ـ ومن العسير في كثير من الحالات دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية خالصة .

ـ فضلا عن صعوبة اخضاع الانسان للتجارب العملية .

ـ أو قياس سلوكه وأوجه نشاطه المختلفة قياسا كميا دقيقا .

وهذه كلها من بين أهم السمات التي تميز التفكير التجريبي العلمي بوجه عام .

ثانيا : أن العلوم الانسانية تضم فئة كبيرة من العلوم الفرعية التي يتعلق كل واحد منها بنوع من النشاط أو السلوك الانساني . فعلى سبيل المثال نجد أن :

ـ علم النفس ، يدرس سلوك الانسان بوصفه معبرا عن عدة عوامل داخلية فيه (مكتسبة كانت أو وراثية) .

ـ وعلم المجتمع ، يدرس السلوك الانساني بوصفه معبرا عن علاقة الانسان بغيره في داخل مجتمع بعينه ، والمشكلات المترتبة على ذلك .

ـ وعلم الاجتماع ، يدرس الظواهر الاجتماعية بوجه عام ، ومدى تغيرها ، بوصفها تجسيدا للسلوك الانساني .

ـ وعلم الانثروبولوجيا ، يدرس الانسان وتطور سلوكه من حيث العادات والتقاليد المختلفة .

ـ وعلم الاقتصاد ، يدرس أوجه النشاط الانساني سواء من حيث الانتاج أو الاستهلاك أو التوزيع .

ـ وعلم السياسة ، يدرس سلوك الفرد من حيث الحقوق والواجبات ، وكذا علاقة الفرد بالنسبة للسلطة أو الدولة ، وكيفية قيام السلطة وأنواعها .

ـ وعلم الاخلاق ، يدرس كيفية تقويم سلوك الفرد في علاقته بالنسبة للآخرين من خلال مفهومي الخير والشر .

ـ وعلم التاريخ ، يدرس السلوك البشري عبر مراحل أو فترات زمنية مختلفة أو في مساره العام .

ـ وعلم القانون ، يدرس كيفية ضبط السلوك الانساني وفقا لقواعد أو قوانين يتم تشريعها في هذا الصدد ، لضمان الحقوق وتنفيذ الواجبات ، ولتحقيق فكرة العدالة .

ـ وعلم الجمال ، يدرس السلوك الانساني من حيث إقباله على الأشياء أو الموضوعات الجميلة ، أو نفوره مما هو قبيح ، والعوامل التي تؤثر في ذلك ، فضلا عن مدى موضوعية فكرة الجمال نفسها .

وغير ذلك الكثير من العلوم الانسانية المختلفة .

علوم انسانية أم علم انساني موحد ؟

هكذا تتعدد العلوم الانسانية ، وإن كانت تتعلق جميعها بالسلوك الانساني . إلا أنها تختلف طبقا لوجهة

(٢) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، صفحة ٢٢٧ .

النظر التي يتم من خلالها بحث هذا السلوك . ولعل هذا هو السبب في طرح أو نشأة السؤال التالي :

هل هناك علم انساني واحد ، تكون هذه العلوم المختلفة مجرد جوانب له أو أنحاء منه ؟ أم أن هناك علوما انسانية مختلفة ومتعددة ، بدون أن يقتضي ذلك وجود علم انساني موحد ؟

هناك إجابتان أساسيتان عن هذا السؤال :

١ ـ فهناك فئة من فلاسفة العلم تذهب الى وجود علم انساني موحد ، على الرغم من وجود العلوم الانسانية المتعددة ، بحيث يكون موضوعه هو الانسان ، أيا كانت الزاوية التي ينظر من خلالها إليه .

وغالبا ما يذهب هذا الاتجاه الى القول بأن العلم الانساني ـ بفروعه المختلفة ـ إنما يمثل جزءا من النسق الذي تنتظم فيه العلوم المختلفة ، أي جزءا من النسق الذي يعرف عندهم باسم « العلم الموحد » Unified Science[٣].

فالعلوم كلها مثلا عند رودلف كارنب وأغلب جماعة فينا ، والوضعيين المناطقة ، تنتظم في نسق واحد على نحو تتدرج فيه من حيث درجة الشمول والتعميم .

٢ ـ وهناك فئة أخرى من فلاسفة العلم تفضل الأخذ بوجهة النظر الأخرى ، فيرى دعاتها : أن هناك علوما إنسانية مختلفة بدون أن يقتضي وجودها ، وجود علم إنساني موحد . وينقسم أصحاب هذا الاتجاه بدورهم الى فئتين :

أ ـ فئة يرى أصحابها أن العلوم الانسانية تتعدد ، بتعدد وجهات النظر التي يتم من خلالها بحث الانسان أو السلوك الانساني .

ب ـ وفئة أخرى يرى أصحابها أن العلوم الانسانية ، وان تعددت ، إلا أنها يمكن أن تصنف جميعها تحت ثلاثة علوم انسانية أساسية ، أو ثلاث مجموعات كبرى من العلوم الانسانية هي : علم النفس ، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ[٤].

والواقع أن كلا من الاجابتين قد يكون لها ما يبررها:

فالاجابة الأولى ، قد تكون صحيحة إذا نظرنا الى تكامل هذه العلوم الانسانية المختلفة فيما بينها ، سواء من حيث النظرة الرأسية أو النظرة الأفقية أو من حيث المناهج .

بل إنها قد تكون كذلك صحيحة لو نظرنا الى العلوم الانسانية بوصفها جزءا من نسق واحد يتكون منها ومن غيرها من العلوم الأخرى ، هو نسق العلم الموحد .

كما أن الاجابة الثانية ، قد تكون هي أيضا صحيحة إذا كانت وجهة نظرنا تنصرف الى التخصص ، أي حين تعكف كل مجموعة من المتخصصين على تناول أحد جوانب السلوك أو النشاط الانساني بالدراسة والتحليل . لكن على أساس أن دراسة أحد جوانب السلوك لا يعني إغفال بقية الجوانب الأخرى . وهكذا فحتى لو كانت هناك علوم انسانية متعددة ، فان ذلك لا ينفي عنها صفة التكامل بين كل منها والآخر ، من حيث اعتماد الواحد منها على نتائج الآخر أو مناهجه . كما هو الحال في العلاقة مثلا بين علم النفس وعلم الاجتماع ، أو بين علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، أو بين الجغرافيا وكثير من العلوم الأخرى .

مما سبق نتبين أن كلا من الاجابتين يمكن أن تكون صحيحة في ضوء النظرة التكاملية للعلوم الانسانية ،

---

(٣)وقد أشرنا الى فكرة العلم الموحد من قبل في غير هذا الموضع . ارجع في هذا الصدد الى كتابنا « اتجاهات في الفلسفة المعاصرة » ، الفصل الثاني منه .

(٤)بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٢٨ .

وهذا ما سوف نعود الى تناوله بشيء من التفصيل حين نتكلم عن أهم سمات المعرفة العلمية الانسانية .

إمكان قيام علوم انسانية :

سواء كان هناك علم انساني واحد ، أو كانت هناك علوم انسانية متعددة ، أو كانت هناك علوم انسانية أساسية ثلاثة هي : (علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم التاريخ) ، فهل هذه الدراسات الانسانية تعتبر علوما بالمعنى الحقيقي ؟ أو هل هناك حقا علوم انسانية أيا كان عددها ؟

بعبارة أخرى ، هل هذه الدراسات الانسانية تستوفي شروط العلم أو المعرفة العلمية أم لا ؟

فهل هناك ما يسمى مثلا بعلم الاجتماع أو علم النفس أو علم السياسة أو علم التاريخ ، أم لا ؟ وبأي معنى تكون هذه العلوم علوما ؟ وان لم تكن كذلك ، فهل يصبح معنى العلم مقصورا على العلوم الطبيعية والرياضية وحدها أم لا ؟

قبل الاجابة عن هذه الأسئلة ، يجدر بنا أن نتوقف عندها لحظة . إذ أننا نتبين أنها أسئلة تتعلق بالعلم ، أو هي عن العلم ، لكنها ليست أسئلة علمية أو هي ليس في العلم . وبالتالي فهي تنتمي بالدرجة الأولى الى مجال فلسفة العلوم الانسانية ، ولا تنتمي الى العلوم الانسانية ذاتها .

ولتوضيح ذلك نقول بأن مثل هذه الأسئلة السابقة ، وكذا محاولة الاجابة عنها ، ليست من بين الاهتمامات التي يهتم بها العالم نفسه . فالسؤال الذي يسأل عما اذا كان هناك وجود لما يسمى بعلم الاجتماع أو علم التاريخ ، ليس مطروحا لدى العالم أو من قبله . كما أن اجابات مثل : « لا وجود لموضوع هو علم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » ، ليست بالاجابات التي يقدمها العالم أو الباحث في العلوم الانسانية . (فمن النادر أن نجد لدى علماء الاجتماع أو علماء التاريخ أقوالا مثل : « لا يوجد موضوع لعلم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » . وهم اذا قالوا مثل هذه الأقوال ، فسيكون من الواضح أنها لا تكون جزءا من عملهم كعلماء تاريخ أو علماء اجتماع متخصصين . انما تكون نتيجة لتأملاتهم أو بعبارة أخرى ، تكون أقرب الى التعبيرات الفلسفية)[٥].

ولنضرب لذلك مثلا بالسؤال التالي : (« هل هناك بالفعل موضوع لعلم الاجتماع ؟ » ، ما الذي يوجد في هذا السؤال بحيث يجعلنا نقول عنه إنه سؤال فلسفي ؟ وما هو الشيء الغريب أو الشاذ في مثل هذه الأسئلة ، الذي ينتهي بنا الى القول بأنها ليست اسئلة في العلم ، إنما هي اسئلة عن العلم ؟)[٦].

يمكننا أن نفرق بين السؤال العلمي ، أو الذي يقال في العلم ، وبين السؤال الفلسفي الذي يقال عن العلم ، بالقول بأن :

ـ السؤال العلمي ـ أو الذي يكون في العلم ـ هو عادة ما يكون سؤالا واقعيا Factual أو متعلقا بالواقع . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأسئلة (المستوى الأول first — order ، أو الأسئلة الواقعية factual) .

ـ أما السؤال الفلسفي عن العلم ، فهو غالبا ما لا يكون سؤالا واقعيا أو متعلقا بالواقع على نحو مباشر . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأنها

(٥) Alan Ryan, The Philosophy of Social Sciences (London Macmillan,1971),P.2.

(٦)المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(أسئلة من المستوى الثاني second — order ، أو اسئلة تصورية Conceptual)[٧].

فلو سألت : كيف نفسر حركة القلب في الانسان ؟ أو كيف نفسر ظاهرة التشرد في مجتمع ما ؟ أو عن ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية في عدد من المجتمعات ؟ لكان السؤال في هذه الحالة سؤالا علميا واقعيا .

أما لو سألت : وما هو التفسير؟ لكان السؤال في هذه الحالة سؤالا فلسفيا أو تصوريا .

والواقع أن المعيار الذي يحدد ما اذا كان السؤال علميا واقعيا ، أو فلسفيا تصوريا ، هو محاولة الاجابة عنه :

فالعالم يجيب عن السؤال العلمي بالرجوع الى الواقع الخارجي ، فيفسر حركة القلب في الانسان مثلا بنموذج هو المضخة . فكما أن المضخة تسحب الماء ثم تضخه خارجها بواسطة عدد من الصمامات ، فكذلك القلب يضخ الدم بواسطة عدد من الصمامات . أو يفسر العالم ظاهرة تشرد الأطفال بردها الى عدد من الأسباب ، مثل : الطلاق أو الفقر أو غير ذلك .

أو يفسر ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية بردها الى أسباب منها على سبيل المثال ، تغير المجتمع نفسه من مجتمع زراعي الى مجتمع صناعي أو الى الحروب أو غير ذلك . وهكذا فالاجابة عن السؤال العلمي يمكن التثبت منها ـ أي من صحتها ـ بمقارنتها بالواقع الخارجي أو بالرجوع اليه .

أما محاولة الاجابة عن السؤال الفلسفي أو التصوري ، فلا تكون بالرجوع الى الواقع الخارجي ، كما هو الحال في سؤالنا عن معنى التفسير مثلا .

وبعبارة أخرى فان الاجابة عن الأسئلة العلمية أو الواقعية (إنما تعتمد على الخروج الى العالم الخارجي أو النظر الى الواقع الخارجي لمعرفة معطياته ، وعلى القياس والاختبار . وأي اجابة لا يمكن تأييدها أو الدفاع عنها بواسطة مثل هذه العمليات لا تكون إجابة صحيحة . بمعنى أن الاجابات تصبح تقارير صحيحة دقيقة accu-rate reports عن الوقائع وكيف توجد ، وينبغي أن تكون مما يمكن تأييدها بواسطة المناهج والأساليب المتبعة في دراسة أو معرفة الوقائع)[٨].

وذلك على خلاف (الأسئلة التي تكون من المستوى الثاني ، أو الأسئلة الفلسفية ، التي لا يمكن تقريرها أو الاجابة عنها بواسطة مناهج أو طرق معرفة الوقائع . لأننا حين نسأل عما إذا كانت العلوم الانسانية هي علوم حقيقية ، فان ما نهتم به في هذه الحالة لا يكون هو الوقائع ، إنما هو كيفية وضعنا أو تحديدنا أو تصنيفنا للوقائع ، وما الذي ينبغي علينا أن نقوله عنها ، ولهذا السبب ، يقال عن مثل هذا السؤال : بأنه سؤال تصوري[٩].

والواقع أن مثل هذه التفرقة بين السؤال التصوري وبين السؤال العلمي أو الواقعي ، ليست تفرقة مصطنعة ، بل هي ضرورية وأساسية في فلسفة العلوم . لأن الخلط بين مثل هذين النوعين من الأسئلة ، عادة ما يؤدي الى كثير من المشكلات . وهي في حقيقتها مشكلات زائفة ، لأنها ناتجة عن عدم التفرقة ، أو الخلط ، بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي . فما أكثر المشكلات التي تترتب في العلوم المختلفة على محاولة تقديم إجابة علمية عن سؤال غير

(٧) المرجع السابق ، صفحة ٤ .
(٨) المرجع السابق ، صفحة ٥ .
(٩) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

علمي ، أو تقديم إجابة فلسفية عن سؤال علمي . . وغير ذلك من أنواع الخلط المختلفة . .

ولعل خير محاولة لتقديم إجابة واضحة ، عما اذا كانت « العلوم » الانسانية ، علوما بالمعنى الحقيقي أم لا ، هي أن نتبين أولا الشروط التي تجعل من البحث ، بحثا علميا ، أو السمات التي يتسم بها التفكير العلمي بوجه عام[١٠]. وأن نتبين كذلك أهم سمات « التفكير العلمي المتعلق بالعلوم الانسانية ، حتى نتبين بعد ذلك ما اذا كان البحث في مجال الدراسات الانسانية يستوفي شروط التفكير العلمي بصفة عامة ، ومن ثم ما إذا كانت هذه الدراسات علوما بالمعنى الحقيقي .

أهم سمات التفكير المتعلق بالعلوم الانسانية

أولا : من حيث الموضوع :

كل علم له موضوع معين ، يتمثل في مجموعة من الظواهر يعكف العلماء على دراستها أو وصفها أو تفسيرها . فما هو الموضوع الذي تدرسه العلوم الانسانية ؟ هو الانسان ، وجملة ظواهره السلوكية المختلفة .

وهنا ينشأ سؤال أساسي ، هو : هل يمكن أن يكون الانسان موضوعا للعلم ، اذا كان هو في الوقت نفسه صانع العلم ؟

بعبارة أخرى يمكن أن نقول الآتي : إن العلم نوع من المعرفة ، لكنها معرفة منظمة هادفة ، الأمر الذي يجعلنا ننتهي الى القول بأنه على الرغم من أن كل علم معرفة ، إلا أن ذلك لا يستلزم أن تكون كل معرفة هي بالضرورة علما .

والمعرفة لها شطران : ذات تعرف ، وموضوع يعرف . فأنا أعرف أن هذا الكتاب أزرق اللون ، وأن أرسطو كان معلما للاسكندر الأكبر . وأن الارض كروية الشكل ، وأن الماء ـ إذا حللناه كهربيا ـ يتكون من اكسجين وايدروجين بنسبة ١ الى ٢ ، وغير ذلك . ومن الملاحظ أن هذه المعارف كلها تتعلق بموضوعات خارجة عن الذات العارفة ، أو هي مستقلة عنها بشكل أو بآخر .

فهل هذا ينطبق على العلوم الانسانية التي تدرس الانسان وسلوكه ؟ وبأي معنى يكون الانسان موضوعا لدراسة الانسان ؟ أو كيف تكون الذات العارفة هي نفسها موضوعا للمعرفة ؟ وبعبارة أخرى : كيف تكون الذات ، هي التي تعرف ، وهي التي تُعرف ، أو تكون موضوعا للمعرفة في وقت واحد ؟

ان الخلط بين الذات والموضوع في حالة العلوم الانسانية أمر قد يكون من العسير تجنبه في كثير من الأحيان ، مما ترتب عليه :

(أ) النقد الذي يوجه عادة الى العلوم الانسانية ، بأنها ليست علوما بالمعنى الحقيقي لأن الموضوع الذي تبحث فيه مختلط بالباحث ذاته ، غير متميز أو مستقل عنه .

(ب) والنقد الذي يوجه الى العلوم الانسانية ـ وهو مترتب على النقد السابق ـ من حيث إنها لا تتسم بالموضوعية ، وهي سمة أساسية من سمات التفكير العلمي ، طالما أن الانسان الذي يدرس ، يكون هو نفسه موضوع الدراسة ، أو أن الذات العارفة تكون هي نفسها موضوع المعرفة .

قد تكون كل هذه الاعتراضات أو التساؤلات وغيرها ، صحيحة في حالة واحدة لو كانت العلوم الانسانية ـ وخاصة علم النفس ـ تسعى الى دراسة الانسان بوصفه ذاتا . فالذات حين تعكف على دراسة

(١٠) وهذا ما أشرنا اليه من قبل بالتفصيل في غير الموضع . انظر كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، صفحة ٣٤ وما بعدها .

نفسها ، وتجعلها موضوعا لبحثها ، لا يكون السؤال عن موضوع الدراسة أو البحث في هذه الحالة سؤالا علميا ، بقدر ما يكون سؤالا فلسفيا . فالعلم لا يسعى الى دراسة كيانات مثل الذات الانسانية ، بقدر ما تهتم الفلسفة بمثل ذلك .

إذن ، ما الذي يسعى اليه العلم الانساني ، من دراسته للانسان ؟

إنه يسعى الى دراسة السلوك ، أو النشاط الانساني متمثلا في ذلك السلوك ، الذي يتمثل بدوره في عدة صور (كالأفعال والحركات واللغة والتصرفات ، التي تكون لها آثار خارجية)[١١]. في هذه الحالة يصبح للعلوم الانسانية موضوع يمكن دراسته هو السلوك الانساني .

ثانيا : من حيث المنهج :

إن العلم لا يكون علميا إلا بالمنهج الذي يستخدمه . فالعلم منهج قبل أن يكون موضوعا أو مجموعة من المعارف أو النظريات ، لأننا نستطيع أن نتوصل الى كثير من المعارف التي لا تكون علمية ، بدون أن نستخدم منهجا علميا بذاته . وبصفة عامة ، يمكن القول بأن دراسة السلوك الانساني ، تتم بعدة طرق أو مناهج ، تستخدم بالفعل في العلوم الانسانية ، كما هو الحال في المنهج الاستردادي أو التاريخي ، والمنهج التحليلي ، والمنهج الاحصائي ، وغير ذلك .

ومن الملاحظ في هذا الصدد :

- أن العلم الانساني الواحد ، قد لا يكتفي باستخدام منهج واحد ، بل قد يلجأ الباحث فيه الى استخدام أكثر من منهج .

- بل وكذلك فانه قد يلجأ في كثير من الأحيان الى استخدام المنهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية ، أو المنهج الاستدلالي الخاص بالرياضيات .

ثالثا : من حيث الهدف الذي تسعى الى تحقيقه العلوم الانسانية :

١ - فالعلم الانساني نشاط مقصود ، يهدف الباحث من ورائه الى دراسة ظواهر سلوكية معينة ، يتناولها بالملاحظة الدقيقة وبالتحليل ، وقد يخضعها أحيانا للتجربة - اذا كان ذلك ميسورا - بغرض فهمها (أو تفسيرها) ، أو التوصل الى القوانين العامة التي تحكم اطرادها . وفي هذه السمة تشترك العلوم الانسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية .

٢ - وهكذا فالعلوم الانسانية تهدف الى فهم (وتفسير) الظواهر السلوكية المختلفة ، لأن العلم لا يكتفي بالوصف أو التقرير فقط ، إنه يتجاوز ذلك الى محاولة فهم أو تفسير الظواهر ، وفي هذا أيضا تشترك العلوم الانسانية مع غيرها من العلوم الأخرى . وعادة ما يتم التفسير في العلوم الانسانية عن طريق التعرف على الأسباب ، أي أسباب حدوث الظواهر أو تغيرها . ومعرفة الأسباب في العلوم الانسانية - كأساس لفهم الظواهر السلوكية المختلفة - إنما يقوم على تصور علاقات تربط بينها وبين ظواهر أخرى . وغالبا ما تكون الظواهر الأخرى سابقة عليها (أي مقدمات لها) أو مصاحبة لها (أي شروط وظروف تحيط بها) .

وهكذا ، فالفهم يتم في هذه الحالة بناء على عملية الربط أو تصور العلاقات بين الظواهر المراد تفسيرها ، وبين الأحداث التي تلازمها أو تسبقها[١٢].

---

(١١) د . محمد عماد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٥١ .

(١٢) وسوف نتوقف فيما بعد ، في غير هذا الموضع ، عند مشكلة التفسير وقفة أكثر تحليلا لاظهار أنواع وطرق التفسير المختلفة في العلوم الانسانية والعلاقة بينها وبين الفهم .

٣ ـ كما أن العلوم الانسانية تهدف كذلك الى التعميم ، والتعميم هنا ، خطوة مترتبة على الفهم وكذا على التفسير ، فالظاهرة الواحدة التي نفهمها ونفسرها ، لا ينبغي أن يكون فهمنا أو تفسيرنا لها وقفا عليها وحدها ، إنما ينبغي أن يتعداها الى جميع الظواهر الأخرى المماثلة لها . بمعنى أن القوانين أو النتائج التي يتم التوصل اليها ، ينبغي ألا تقتصر على تفسير حالة جزئية أو ظاهرة واحدة بعينها ، بل تؤدي الى فهم وتفسير كل الحالات والظواهر المشابهة أو المماثلة لها .

فاذا انتهى مثلا عالم الاقتصاد الى تصور وجود علاقة دالية (أو وظيفية functional) بين الجهد وبين الانتاج ، بالنسبة للنشاط الزراعي ، بحيث انه كلما زاد الجهد ، زاد كذلك الانتاج . فان هذه العلاقة الوظيفية بين الجهد والانتاج لا تكون مقصورة على النشاط الزراعي وحده ، بل يمكن تعميمها بالنسبة للانتاج أيا كان ، كالنشاط أو الانتاج الصناعي أو التجاري أو غير ذلك .

وفي هذه السمة (أي التعميم) ، تشترك العلوم الانسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية . الا أن التعميم في العلوم الانسانية ، عادة ما يكون أقل دقة في درجته من تلك التي يكون عليها في العلوم الطبيعية مثلا . وذلك يرجع الى أسباب كثيرة ، منها :

ـ عدم التحليل الكافي للظاهرة .
ـ والسرعة في التعميم .
ـ وعدم تحقيق الموضوعية بدرجة كافية ، وذلك لظهور العنصر الذاتي ، وخاصة في اختيار الأمثلة المؤيدة .

ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :

(أ) عدم التحليل الكافي للظاهرة ، وللظروف المحيطة بها : الأمر الذي يؤدي الى فهم منقوص للظاهرة ، وللجملة العناصر المحيطة بها ، مما يؤدي بدوره الى تفسير خاطىء للظواهر موضوع البحث .

وغالبا ما يرجع التحليل غير الكافي للظاهرة ، وللعوامل المحيطة بها ، الى شدة تركيب وتعقد الظاهرة السلوكية ، أو الظواهر الانسانية بوجه عام وتداخل عشرات العوامل في تكوينها أو التأثير فيها . فاذا لم يأت تحليل العالم أو الباحث مستوعبا بقدر الامكان للعناصر التي تحلل اليها الظاهرة أو للظروف المحيطة بها ، فمن الممكن أن يكون أحد أو بعض العناصر أو العوامل التي تم إغفالها ، أو عدم التنبه اليها ، هو سبب (أو أسباب) وجود الظاهرة المراد تفسيرها . وهكذا فتحليل أية ظاهرة ينبغي أن يكون كاملا بقدر المستطاع بحيث لا يتم إغفال أحد العناصر أو العوامل التي قد تكون ذات تأثير في تفسيرنا اياها . لأن التحليل الناقص لعوامل الظاهرة قد يكون مضللا ، فلا يجعلنا نتوصل الى تفسير صحيح لها . وهكذا فالتعميم القائم على ظواهر لم يتم تحليلها تحليلا كافيا ، يجانبه الصواب ، ويكون بعيدا عن الدقة المطلوبة في التعميمات العلمية .

(ب) السرعة في التعميم ، وتعني التعجل ، وعدم التروي في الانتهاء الى التعميمات أو الأحكام العامة ، من عدد قليل أو محدود من الحالات الجزئية . مع أن التعميم الناجح هو الذي يقوم عادة على اختيار النماذج الجيدة المعبرة ، وعلى كثرة هذه النماذج وتنوعها .

(جـ) عدم تحقق الموضوعية بدرجة كافية في العلوم الانسانية ، وذلك لظهور دور العنصر الذاتي ، وخاصة في اختيار الأمثلة المواتية أو المؤيدة لفكرة معينة مسبقة . فحين يميل الباحث في علم الاقتصاد مثلا إلى الأخذ بفكرة الاقتصاد الموجه ، قد يتوقف عند بعض الأمثلة التي تؤيد نجاح هذه الفكرة ، أو عند بعض الأمثلة والحالات التي توضح عيوب فكرة الاقتصاد الحر ، أو

بالعكس . وقد أشرنا من قبل إلى معنى عدم تحقق الموضوعية في العلوم الانسانية المختلفة(١٣).

وبالاضافة الى هذه الأسباب الأساسية الثلاثة سالفة الذكر ، التي يمكن أن تؤدي الى التعميمات الخاطئة في العلوم الانسانية ، هناك أسباب أخرى كذلك من بينها :

(د) اختلاف النماذج أو المفردات التي يتم التعميم منها : فطالما أننا في العلوم الانسانية ندرس السلوك الانساني ، فمن الضروري أن تكون الحالات الجزئية التي يبدأ منها التعميم هي أفراد الناس . ومهما كانت العينة التي نبدأ منها . متماثلة أو متشابهة في كثير من الخصائص العامة أو الكيفيات ، إلا أن كل واحد منها يختلف عن غيره ـ مع ذلك ـ اختلافا ، هو أساس التمييز بينه وبين غيره .

ويستحيل أن يكون هناك تماثل كامل بين فرد وفرد آخر ينتميان الى مجموعة معينة فى سلوكهما ، مهما كان التشابه بينهما ، ومهما تعددت الصفات المشتركة بينهما . وفى هذا يختلف العلم الانساني عن العلم الفيزيائي ، الذى نجعل من التشابه بين مفرداته أو ظواهره أساسا لنجاح التعميم .

من كل ما سبق من ذكر لعوامل تؤخر التوصل الى تعميمات ناجحة فى العلوم الانسانية ، لا يمكن الانتهاء الى أن معنى ذلك هو استحالة قيام التعميم فى العلوم الانسانية . إنما يعنى أن درجة الصدق فيه ، أو احتماله ، أقل بكثير من درجة صدق أو احتمال صدق التعميم فى العلوم الفيزيائية .

رابعا : من حيث إمكان اختبار صدق نتائج العلوم الانسانية :

فمن الملاحظ أن كثيرا من التعميمات فى العلوم الانسانية ، هى تعميمات واسعة فضفاضة ، وبالتالي يكون من العسير فى كثير من الأحيان التثبت من مدى صدقها . فالقول بأن (التاريخ يعيد نفسه) أو بأن (تغير المجتمعات يتم عبر مراحل ينتقل من الواحدة منها إلى الأخرى بطريقة محتومة) أو بأن (الاقتصاد هو العامل الأهم إن لم يكن هو الوحيد فى تطور المجتمعات والقيم) أو بأنه (كلما زاد الجهد ، زاد الانتاج) وغير ذلك . هى كلها عبارات يمكن تأييدها ببعض الأمثلة والشواهد ، لكن يمكن تفنيدها كذلك ببعض الأمثلة والشواهد الأخرى .

بل إن هناك من قضايا الانسانية ، مالا يمكن التثبت من صحته تجريبيا ، كما هو الحال فى القول بأن (التوتر النفسي يقوم على صراع بين الأنا والأنا الأعلى) فى علم النفس ، أو بأن (الغرائز هى القوى الفطرية التى تدفع الكائن الحى للسلوك) وغير ذلك .

وفى هذا تختلف العلوم الانسانية عن العلوم الفيزيائية ، على أساس أن فروض العلم ونتائجه ينبغى أن تكون مما يمكن اختبار صدقه أو التثبت من صحته . فما استطعنا إثباته منها أو تأييده قبلناه ، وما استطعنا تفنيده بأمثلة عكسية أو نافية استبعدناه . لكن وجهات النظر تتعدد فى العلوم الانسانية ، وتتعدد كذلك الفروض والنظريات طالما أن أغلبها مما يستحيل اختبار صدقه . ولعل هذا هو السبب فى تعدد المدارس المختلفة والاتجاهات المتباينة فى العلوم الانسانية ، كما هو الحال فى مدارس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها .

حقا ، إن بعض العلوم الانسانية قطعت شوطا كبيرا فى التطور ، وحققت كثيرا من الدقة فى نتائجها كما هو الحال فى علم النفس التجريبي ، والقياس النفسي وكذا

(١٣) وانظر كذلك في هذا المعنى بشيء من التفصيل ، كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » صفحة ٢٢ وما بعدها .

فى العلوم التى تعتمد على الاحصاء مثل الاقتصاد والاجتماع وغيرها . إلا أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال نتائجها : هى إما مما يتعذر التحقق من صحته أو بطلانه ، أو هى مما يمكن اختبار نتائجها بالتأييد وبالتفنيد فى وقت واحد .

خامسا : من حيث قابلية نتائج العلوم الانسانية للتطوير :

يمكن تناول معنى التطوير أو التطور من زاويتين (بالنسبة لنتائج العلوم) :

ـ فاذا كنا نقصد بالتطور ، التغير نحو ما هو أكثر دقة وأكثر شمولا ، فما لا شك فيه أن نتائج العلوم الانسانية تتطور على نحو تصبح فيه أكثر دقة . وهذا أكثر وضوحا فى العلوم الانسانية التى بدأت تأخذ بالمناهج التجريبية والاحصائية . الا أن سرعة أو معدل تطور هذه العلوم ، أقل منها فى حالة العلوم الفيزيائية .

ـ أما اذا كنا نقصد بالتطور ، مجرد التغير فى نتائج العلم ، فالمشاهد أن تعدد وتغير فروض أغلب العلوم الانسانية ونتائجها ، يأخذ اتجاها مسطحا أفقيا ، وليس اتجاها رأسيا .

فمن الملاحظ أن مسار التطور فى نتائج العلوم التجريبية يقوم على فكرة الاستمرار والاتصال والتراكم ، بمعنى أنه موصول الحلقات ، كل واحدة منها تترتب على ما يسبقها وتفضى الى ما يليها . وكل نتيجة جديدة فى العلم تستوعب وتشمل ما سبقها ، وتضيف اليها جديدا . فهو أشبه بمجرى نهر تتدفق مياهه ويتقدم باستمرار فى تحديد مجراه أو مساره .

أما التطوير فى العلوم الانسانية فيتم بدرجة كبيرة فى البطء ، وغالبا ما تكون التعميمات الجديدة فيها أشبه بوجهات نظر مختلفة أو نظريات مختلفة ، لا تضيف الى ما سبقها جديدا ، بقدر ما تقدم رأيا بديلا لرأى آخر ، أو نظرية مغايرة لنظرية أخرى . ويكون التطور فى هذه الحالة أشبه بمجرى نهر تتدفق مياهه ببطء وتتسرب الى مسارب واتجاهات جانبية فتكون بحيرات ومستنقعات على مسطحات واسعة عريضة . ولذا فالباحث فى العلم الفيزيائى لا يستطيع أن يبدأ من الصفر ، بل لا بد وأن يدخل فى اعتباره النتائج والتعميمات العلمية السابقة ، لكى يبدأ من حيث انتهى غيره أو توقف ، مضيفا الى ذلك نتائج جديدة .

أما الباحث فى العلوم الانسانية ، فمن الممكن أن يرفض كثيرا من النظريات المختلفة الموجودة فى العلم ، ويبدأ من جديد مقدما نظرية جديدة أو وجهة نظر مختلفة . وهذا واضح فى كثرة المدارس والمذاهب والاتجاهات الموجودة فى العلوم الانسانية ، فهى تتساوى قاماتها بحيث تقف الواحدة منها على مستوى الأخرى ، لا تضيف اليها جديدا بقدر ما تكون بديلا مقترحا لها .

سادسا : من حيث الصياغة الكمية لنتائج العلوم :

لا تزال أغلب العلوم الانسانية حتى الآن ، تستخدم الصيغ أو التعبيرات الكيفية فى التعبير عن نتائجها ، كما هو الحال فى علوم مثل : السياسة والقانون والاخلاق والتاريخ وغيرها . الا أن هناك علوما انسانية أخرى بدأت فى استخدام الصيغ الكمية ، كما هو الحال فى مقاييس الذكاء فى علم النفس (التجريبى) ، والمناهج الاحصائية كما هو الحال فى علم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، والمناهج الكمية كما هو الحال فى علم الجغرافيا (الجغرافيا الكمية) .

ومما لا شك فيه أن الصيغ الكمية تكون أكثر دقة وأكثر تحديدا من الصيغ الكيفية . وبما أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال تستخدم الصيغ الكيفية وليست الكمية ، فمن الطبيعى أن تكون نتائج العلوم الانسانية وتعميماتها أقل دقة من مثيلاتها فى العلوم الطبيعية .

سابعا : من حيث التكامل :

اذا كان التكامل بين العلوم الطبيعية واضحا ، سواء نظرنا اليه من زاوية رأسية أو من زاوية أفقية أو من زاوية المناهج . فهو أكثر وضوحا فى حالة العلوم الانسانية ، وخاصة اذا نظرنا اليها من زاوية أفقية :

(أ) فالعلوم الانسانية تتكامل - من زاوية أفقية - بمعنى أن البحث فى أحدها يتطلب استخدام نتائج علوم أخرى غيرها ، الأمر الذى يؤدى فى كثير من الأحيان الى ظهور دراسات أو علوم جديدة تنشأ نتيجة لتكامل علمين أو أكثر . فلا يمكن مثلا دراسة مشكلة اجتماعية مثل مشكلة الطلاق ، بدون اعتبار عوامل تنتمى الى علوم أخرى غير علم الاجتماع أو المجتمع ، مثل التوافق السيكولوجى بين الزوجين وهو ينتمى الى مجال علم النفس ، أو مثل انخفاض مستوى الدخل عن الحد الأدنى لمتطلبات المعيشة وهو عامل ينتمى الى الاقتصاد ، وغير ذلك .

كما أنه لا يمكن دراسة كثير من الحالات المرضية فى علم النفس ، بمعزل عن العادات والتقاليد والعرف ومختلف عوامل الالزام الموجودة فى المجتمع ، وكذا العوامل الاقتصادية وغيرها .

كما لا يمكن اهمال العوامل الجغرافية الطبيعية حينما تتم دراسة الأحكام الجمالية ومدى تفاوتها واختلافها فى علم الجمال . فقد تكون الألوان السائدة فى البيئة الطبيعية هى التى تثير التجربة الجمالية (أو على العكس لشدة التعود) عند سكان هذه البيئة كاللون الأصفر فى البيئة الصحراوية ، واللون الأخضر فى البيئة الزراعية ، وغير ذلك .

كما لا يمكن دراسة مدى استقرار النظام السياسي فى مجتمع ما ، الا من خلال العوامل الاقتصادية الموجودة فيه .

كما لا يمكن دراسة تغير القيم الموجودة فى المجتمع الا من خلال دراسة تغير الطابع الاقتصادى الموجود فيه ومدى استقراره أو تغيره . فاذا تحول المجتمع مثلا من مجتمع زراعى الى مجتمع صناعى ، صحب هذا تغير فى كثير من القيم والعادات والتقاليد .

ولا يمكن فهم التاريخ وتتابع أحداثه الا من خلال معرفة مختلف العوامل المؤثرة فى تلك الأحداث ، اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك .

(ب) وهكذا ، بدأت تظهر فروع جديدة فى العلوم الانسانية المختلفة ، تؤكد على وجود هذا التكامل وعلى ضرورة الربط الوثيق بينها وبين علوم أخرى من جانب آخر . كما هو الحال فى « علم النفس الصناعى » ، « علم النفس الحربي » ، « علم النفس التربوى » ، « الجغرافيا الاقتصادية » ، « الجغرافيا السياسية » ، « علم الاجتماع اللغوى » ، وغير ذلك .

من كل ما سبق ، يمكن أن ننتهى الى القول بأن الدراسات الانسانية هى علوم ، من حيث انها تستوفى كثيرا من شروط وسمات التفكير العلمى ، وان لم تتحقق فيها هذه الشروط أو السمات بالدرجة المتحققة بها فى العلوم الفيزيائية .

ثانيا : تحليل بعض الأسس والمبادىء الفلسفية لبعض العلوم الانسانية

- لو حللنا كثيرا من الآراء أو النتائج التى ينتهى اليها العلماء بوجه عام (١٤) ، وفى العلوم الانسانية على وجه الخصوص ، لتبين لنا أنها تعتمد أساسا على بعض الخلفيات الفلسفية ، سواء كانت على شكل مبادىء أو مفاهيم فلسفية معينة .

(١٤) وقد ذكرنا مثالا على ذلك عن العلاقة بين الطب والفلسفة ، انظر كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٨٩ وما بعدها .

ومهمتنا فى فلسفة العلوم ، تحليل المبادىء الأولى للعلم ، لكى نقف ـ من بين ما نقف عليه ـ على هذه الخلفيات الفلسفية ، وابرازها ، ومناقشتها ، وتحليلها . كما هو الحال مثلا بالنسبة لمبدأ السببية ، ومبدأ الحتمية ، ومعنى الزمان ، والتطور ، والجدل ، والضرورة والاحتمال ، وغير ذلك . وسوف نذكر عدة أمثلة على هذا ، من خلال علمين ، أو بالأحرى من خلال فلسفتين لعلمين من العلوم الانسانية ، هما : السياسة والتاريخ .

أ ـ السياسة

ـ فيمكن مثلا تحليل نظام الدولة عند أفلاطون ـ كما تصوره فى محاورة « الجمهورية » وغيرها ـ برده الى مفهوم العدالة ، الذى يعتمد على تحقيق فكرة التوازن بين قوى المجتمع أو طبقاته .

فكل انسان عنده ـ يتحدد وضعه أو انتماؤه الى طبقة دون أخرى ، بناء على امكاناته التى تؤهله للانتماء الى طبقة الفلاسفة (الحكام) ، أو تقصر به عن بلوغ تلك الطبقة فلا تؤهله الا لطبقة الجند (الحراس) ، أو تقصر به عن ذلك أيضا فتبقى عليه منتميا الى طبقة الصناع . ويتحقق التوازن فى المجتمع ، ومن ثم العدالة ، حين تحكم طبقة الفلاسفة ، طبقة الصناع ، باستخدام طبقة الحراس أو الجند . وهكذا فمفهوم افلاطون عن العدالة ـ بغض النظر عن مدى قبوله ـ يعتبر هو الخلفية الأساسية الفلسفية التى أقام عليها تصوره لنظام الدولة من خلال تصوره للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . (ومما هو جدير بالذكر أن افلاطون يستخدم نفس الفكرة الفلسفية عن توازن قوى النفس الثلاث : « العاقلة » و « الغضبية » و « الشهوية » ـ وهى تناظر طبقات المجتمع الثلاث ـ لتحقيق الفضيلة عن طريق تحكم القوة العاقلة فى القوة الشهوية عن طريق القوة الغضبية) .

ـ وفى مقابل فكرة التميز أو عدم التساوى بين الناس عند أفلاطون ، الأمر الذى يحدد انتماءاتهم الى طبقات معينة . نجد مثلا أن فكرة التساوى بين الناس هى الخلفية الفلسفية وراء فكرة الحكومة المدنية وكيفية نشأتها عند كل من جون لوك وجان جاك روسو ، وهى الفكرة المعروفة باسم « نظرية العقد الاجتماعى » . ومؤدى هذه الفكرة أن الناس جميعا ولدوا أحرارا متساوين فى الحقوق والواجبات . ولضمان هذه الحقوق انضم الافراد بعضهم الى بعض ، لتكوين حكومة منهم ، تحمى حقوقهم وتسهر على رعايتهم ، بحيث اذا اخلت تلك الحكومة بهذه الحقوق ، وجب الغاء التعاقد الذى تم معها أو التفويض الذى اعطاه الناس اياها ، أى عزلها واقامة حكومة أخرى بدلا منها .

وهكذا يكون أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم عند افلاطون ، هو الافضلية والتميز ، بينما لا يكون الاساس هو كذلك عند لوك او روسو ، بل يصبح التعاقد هو شريعة المتعاقدين .

ـ كما أننا لو حللنا أساس العلاقة بين الأفراد فى المجتمع الانسانى ، ومن ثم تكوين المجتمعات والحكومات ، لوجدنا أن هناك خلفيات فلسفية متعددة : ـ

ـ فهناك من يرى أن تجمع الانسان مع غيره مسألة طبيعية ، تعود الى طبيعة الانسان نفسه . ولعل هذا المعنى هو الذى عبر عنه أرسطو بقوله ان الانسان حيوان اجتماعى ، بطبعه .

ـ لكن هناك من يرى خلاف ذلك ، فيعتبر أن اساس التجمع هو الخوف من حب السيطرة ومن ثم الصراع ، سواء كان الصراع بين الأفراد أو بين الطبقات فى المجتمع أو بين المجتمعات ككل .

فاذا كان الصراع بين الأفراد ، وكانت حالة الفطرة هى أن كل انسان يتربص بغيره رغبة منه فى السيطرة

عليه واستغلاله ، أى لو كان الانسان على حد تعبير توماس هوبز T. Hobbes ـ ذئبا لأخيه الانسان ، لزم أن تكون الدولة ـ عنده ـ أشبه بالقوة الهائلة التى تبطش بالجميع ، لكى تكبح جماح كل رغبة لدى أى فرد فى السيطرة على غيره ، فيكون لها هى السيطرة على الجميع . لذا يشبهها هوبز بالتنين Leviathan ذلك الوحش الخرافى الهائل الذى يلتهم فى احشائه كل شىء .

أما اذا كان الصراع هو حال المجتمعات ، فانه يتمثل فى الصراع بين طبقات المجتمع . وهذا من شأنه أن يؤدى الى تغير المجتمع ، ومن ثم الى ظهور نظام اجتماعى وسياسى معين ، يبدأ فيه الصراع من جديد ، فيؤدى الى تغير جديد ـ وهكذا يستمر الصراع الجدلي كما يرى دعاة المادية الجدلية . ففى حالة المجتمعات البدائية ، يكون الصراع بين طبقتى السادة والعبيد ، بحيث تكون كل الحقوق للسادة الحاكمين ، وتكون جميع الواجبات ، بلا حقوق ، للعبيد . وفى حالة المجتمعات الاقطاعية يكون الصراع بين طبقتى الاقطاعيين أو الملاك ، وبين طبقة الفلاحين المسخرين ، بحيث يكون توزيع الحقوق والواجبات بين الطبقتين على نحو مماثل لما هو عليه فى الحالة السابقة . وفى حالة المجتمعات الصناعية ، يكون الصراع بين طبقة أصحاب رؤوس الأموال (الطبقة الرأسمالية) وبين الطبقة العاملة ، بحيث تكون أغلب الحقوق فى جانب أصحاب رؤوس الأموال ، وأقلها فى جانب العمال .

(ب) ـ التاريخ

اذا كانت فلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ فى ضوء نظريات فلسفية معينة .

واذا كانت كذلك ، لا تهتم بمجرد سرد الوقائع أو الأحداث التاريخية وفهمها (أو تفسيرها) ، بل تحاول الكشف عما اذا كانت الاحداث التاريخية تسير بمقتضى قوانين ثابتة .

فان مهمة فلسفة التاريخ تصبح اذن مهمة مزدوجة تتمثل فى :

١ ـ الكشف عن النظريات الفلسفية التى تفسر مجرى التاريخ ، (وتأويل الأحداث التاريخية فى ضوء تلك النظريات) .

٢ ـ الكشف عن القوانين التى تحكم مسيرة التاريخ فى مجراه ، (وهذا يتطلب أو يقتضى السؤال عما اذا كانت هناك قوانين ثابتة فى التاريخ) .

بعض الأسس الفلسفية المتعلقة بالتاريخ :

(أ) **العناية الالهية** ، فقد أرجع القديس أوغسطين قديما تفسيره للتاريخ على أساس العناية الالهية ـ على اعتبار أنها هى التى تساعد البشرية على الخلاص من الخطيئة ، وهى التى تعين مجرى التاريخ ـ حينما ربط فى كتابه « مدينة الله » (بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة هى مأساة الاثم والغذاء ، وبذلك جعل لفلسفة التاريخ طابعا دينيا . ولقد سادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى العصور الوسطى)[١٥] .

(ب) **التقدم** (من خلال وحدة الجنس البشرى) ، فقد استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ فى القرن الثامن عشر بالفكرة السابقة ، (فكرة التقدم « العقلي » ، وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد لغير نهاية يهدف اليها)[١٦] . ولعل أول من ذهب الى هذه الفكرة كان هو الفيلسوف الايطالي فيكو J.B. Vico (+ ١٧٤٤) فى كتابه « العلم الجديد » ، ثم تلاه هيردر Herder أول من

---

(١٥) د . توفيق الطويل ، « أسس الفلسفة » ، صفحة ٩٣ .
(١٦) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

جعل من الاهتمام بفلسفة التاريخ موضوعا أو مبحثا مستقلا عن علم التاريخ ، ثم هيجل Hegel فى كتابه « محاضرات فى فلسفة التاريخ » .

(جـ) **التطور** ، وقد تم الربط بين فكرة التقدم ـ فى القرن التاسع عشر ـ وفكرة التطور التى ذهب اليها كل من داروين وسبنسر . فقد ربط أوجست كونت فى منتصف القرن التاسع عشر ، بين النظرة الوضعية عنده وبين فكرة التطور وذلك من خلال قانون الأطوار الثلاثة (أو المراحل الثلاث : المرحلة اللاهوتية « أو الدينية » ، والمرحلة الميتافيزيقية « أو الفلسفية » ، والمرحلة الوضعية « أو العلمية ») .

بعض المفاهيم المتعلقة بالتاريخ :

هناك عدة مفاهيم تتعلق بعلم التاريخ ، وترتبط بمعناه ، منها : ـ

١ ـ مفهوم الانسان ، على اعتبار أنه لا وجود للتاريخ بدون الانسان ، وذلك من زاويتين :

ـ ان التاريخ هو تاريخ الانسان ، فالانسان هو صانع التاريخ ، بمعنى أنه هو صانع الأحداث التاريخية نفسها .

ـ وأن الانسان هو الذى يكتب التاريخ أو يؤرخ ، فهو الذى يسجل ويدون هذه الأحداث التاريخية ويحفظها فى وثائق معينة (آثار أو كتابات أو مخطوطات أو رسومات أو غير ذلك) .

٢ ـ مفهوم الوعي ، وهو متعلق بمفهوم الانسان ، ويقصد هنا بالوعى ، الوعى الانساني بمعناه الواسع .

ويمكن أن ننظر اليه ـ فى هذا الصدد ـ من زاويتين :

ـ زاوية أن كل حدث تاريخى ، انما هو فعل انساني تم بناء على وعى ومعرفة ، كما هو الحال فى قيام الحروب واشتعال الثورات وغير ذلك .

ـ وزاوية أن عمل المؤرخ لا بد وأن يعتمد على وعى ومعرفة ودراسة مستفيضة بكل الوثائق الخاصة بالأحداث التاريخية التى يدرسها ، وعلى وعى بالعلاقات التى يمكن أن تربط بينها أو تنظمها فى سياق أو ترتيب متكامل . وعلى وعى بالاتجاه الذى تتحرك فيه أحداث التاريخ ، أى مسار التاريخ .

٣ ـ مفهوم الزمان ، فلا تاريخ بلازمان ، بمعنى أن فكرة الزمان فكرة أساسية وضرورية لفهم تتابع التاريخ من حيث تعاقب أو ترتيب أحداثه ، على أساس أن هناك فيها ما هو سابق وما هو لاحق . فانتظام الأحداث التاريخية فى سياق واحد عادة ما يكون من خلال فكرة الزمان أو الاطار الزمنى .

هذا فضلا عن أن احداث التاريخ كلها ، انما تكون قد حدثت فى الماضى ، وهو مفهوم أساسي من مفاهيم الزمان ، الأمر الذى يجعلنا نقول انه من المستحيل لأى حدث تاريخى أن يعود هو نفسه أو أن يتكرر حدوثه ، لأن ما قد حدث يكون قد حدث بالفعل من قبل . ولذا فان علينا فى عملية التاريخ أو كتابة التاريخ أن نتخيل كيفية حدوث الوقائع بكل ظروفها ، وبالتالي أن يعيش المؤرخ بقدر الامكان فى عصر الحدث ، حتى يمكنه أن يضعه فى اطاره الصحيح ، أى أن يعيش فى الماضى المتعلق بالحدث . ولعل هذا هو السبب فى القول بأن مهمة المؤرخ هى محاولة استرداد وقائع الماضى كما يتصور حدوثها . ولذا فالمنهج المتبع فى دراسة التاريخ هو المنهج الاستردادى . ومن الطبيعى أن يكون الاسترداد فى هذه الحالة ذهنيا وليس واقعيا .

٤ ـ فكرة المسار ، فاذا كانت أحداث ووقائع التاريخ تحدث وفقا لترتيب أو نظام معين بحيث تنتظم فى سياق معين ، فهل هناك قوانين محددة تحدد هذا الانتظام والتتابع بين أحداث ووقائع التاريخ ؟ وهل هناك علاقات أساسية ثابتة تربط بين هذه الأحداث مثل علاقة السببية وعلاقة التوالى وغيرها ، على نحو يحدد مسار التاريخ بشكل مطرد ثابت ؟ أم أن ما يحدث ،

يحدث على نحو مستقل منفصل عن غيره من الأحداث أو الوقائع الأخرى ، فلا يكون هناك مسار محدد لسير التاريخ ؟

هناك من الفلاسفة من يرى أن للتاريخ مسارا محددا تتطور من خلاله أحداث التاريخ ووقائعه . لكن هل هذا المسار عندهم مسار واحد ؟

(أ) هناك من تصور هذا المسار (معرضا للروح المطلقة ، وهى تفضي مضمونها على مر الزمان اللامتناهى)(١٧) وعلى ذلك فالمسار عند هؤلاء الفلاسفة واحد محدد . ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني هيجل .

(ب) وهناك من تصوره على شكل دورات أو دوائر ، سواء كانت هذه الدوائر مقفلة ـ هى الحضارات المختلفة ـ كما هو الحال عند اشبنجلر Spengler, O. أو دوائر يفضى بعضها الى بعض ولها عودات ، كما هو الحال عند فيكو Vico. (١٨)

٥ ـ فكرة القانون العلمي الثابت :

يمكن تصنيف فلاسفة العلم فى هذا الصدد الى فئتين أساسيتين :

(أ) فئة يرى دعاتها أن هناك قوانين ثابتة تحكم سير التاريخ ، كما هو الحال فى قوانين الجدل عند هيجل ، والقوانين الاساسية عند الماديين الجدليين (قانون الوحدة وصراع الأضداد ، وقانون التحول من التغير الكمى الى التغير الكيفي ، وقانون نفي النفي)(١٩) ، وقانون المراحل الثلاث عند أوجست كونت والوضعيين ، والقوانين الخاصة بالبنية Structure الثابتة عند البنائيين ، وغير ذلك .

(ب) وفئة أخرى يرى ممثلوها عدم وجود قوانين ثابتة فى علم التاريخ بالمعنى الحقيقى ، مثل : جورج زمل G. Simmel (١٨٨٥ ـ ١٩١٨) الذى ذهب الى أننا اذا (ما نظرنا الى الأحداث التاريخية ، وجدناها فى غاية التعقيد والاشتباك ، بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعة منها ، كما هو الحال فى الظواهر الفيزيائية . وهذا يفسر أنه من المستحيل على المؤرخ أن يقرر روابط ثابتة بين الأحداث التاريخية ، بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الأسباب) . الأمر الذى جعله ينتهى الى أن الزعم بوجود قوانين (تحكم التاريخ هو محض تخرص) (٢٠) ، وأن كل ما نستطيع أن نفعله لتحديد الواقع التاريخي ، هو أن نقوم بملاحظات عامة على مجرى التاريخ .

وهى فى هذه الحالة تكون أقرب الى الفروض منها الى القوانين ، أو هى على حد تعبيره (وان لم تعبر عن قوانين بالمعنى الدقيق ، فانها أشبه بمشروعات القوانين أو « اعدادات لقوانين ») (٢١) .

ومما هو جدير بالذكر أن رأى أصحاب الفئة الثانية هو الأكثر انتشارا لدى فلاسفة العلم المعاصرين .

والواقع أن المشكلة الحقيقية فى هذا الصدد ليست فيما اذا كانت هناك قوانين تحكم سير التاريخ أو عدم وجود قوانين . انما المشكلة ترجع الى معنى القانون العلمى نفسه وكيف نفهمه . هل نفهم من معناه القانون الثابت الضرورى المطلق ؟ أم نفهم القانون بوصفه تعميما لا يعبر عن الضرورة انما عن الاحتمال ، وبالتالى يمكن اثباته وتأييده أو تكذيبه وتفنيده ؟

---

(١٧) د . عبد الرحمن بدوي ، « مدخل جديد الى الفلسفة » ، صفحة ٢٨٤

(١٨) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(١٩) Afanasyev, V.A. , Marxist Philosophy, P. 93.

(٢٠) د . عبد الرحمن بدوي ، « مدخل جديد الى الفلسفة » ، صفحة ٢٩٦ .

(٢١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

فاذا كنا نفهم القانون بمعناه الضروري الثابت المطلق ، تكون المشكلة قائمة ، ومن ثم يختلف الفلاسفة حول وجود أو عدم وجود القانون . ومن الملاحظ أن هذه المشكلة ليست مقصورة على العلوم الانسانية وحدها ، بل هي موجودة وقائمة كذلك في العلوم الفيزيائية .

أما اذا كنا نفهم القانون بمعناه الاحتمالي ، فلا وجود للمشكلة في هذه الحالة . لأن كل القوانين تصبح اذن مجرد تعميمات تتراوح في درجة احتمالها . ولعل هذه الفكرة تزداد وضوحا حينما نتناول بالمناقشة مشكلة الحتمية في العلوم الانسانية .

ثالثا : تحليل بعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الانسانية (الحتمية والسببية)

- إن القول بالحتمية[٢٢] يعتمد على عدة مفاهيم أساسية ، منها :

أولا : القول بوجود قوانين عامة تخضع لها الظواهر المختلفة : في نشأتها أو اطرادها أو تغيرها ، بحيث يكون الكشف عن هذه القوانين ، وتطبيقها على تلك الظواهر بمثابة التفسير لتلك الظواهر . ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية من تفسير حتمي ، ينطبق بدوره على الظواهر الانسانية ، أو ظواهر السلوك الانساني كذلك .

ثانيا : القول بالضرورة ، على أساس :

أ - أنه من المحتم أو من الضروري وجود هذه القوانين العامة ، وأن كل ما علينا في البحث العلمي هو أن نكشف عنها .

ب - وأنه من المحتم أو الضروري أن تنشأ أو تطرد أو تتغير الظواهر وفقا لهذه القوانين العامة بحيث لا تحيد عنها .

ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية في هذه الحالة من حتمية تتمثل في الخضوع الكامل للقوانين العامة ، ينطبق كذلك على الظواهر السلوكية الانسانية . طالما أن الانسان كائن من بين الكائنات الطبيعية الموجودة في العالم الخارجي (على الرغم من تميز الانسان بسمتين أساسيتين تجعلانه متفردا عن بقية الكائنات الطبيعية الأخرى ، وهما : التفكير والارادة) .

ثالثا : إن تغير القوانين العلمية ، وتطور نتائج العلم وتعميماته ، لا ينفي القول بوجود قوانين عامة مطلقة ، بقدر ما يعني أن كل ما توصلنا إليه من قوانين وتعميمات علمية سابقة هي مجرد خطوات على طريق المعرفة العلمية ، الذي سوف ينتهي بنا الى القوانين العامة المطلقة ، أو هي مجرد محاولات للاقتراب من القوانين العامة .

- لكن العلوم الفيزيائية ، بعد أن ظلت سنوات طويلة تأخذ بفكرة الحتمية انتهت مؤخرا الى رفض الحتمية بمعناها الضروري ، واستبدلت بها فكرة اللاحتمية **indeterminism** ، تمهيدا للقول بالقوانين العامة الاحتمالية ، لا الضرورية أو اليقينية . ويذهب كثير من فلاسفة العلم المعاصرين إلى مثل هذه النتيجة بالنسبة للعلوم الانسانية .

- إلا أنه من الملاحظ أن العلوم الفيزيائية لم تتحول من الحتمية إلى اللاحتمية ، أي من القول بالضرورة واليقين إلى الاحتمال وعدم اليقين الكامل ، إلا بعد أن قطعت شوطا طويلا في تطورها . ولعل هذا هو السبب - عندهم - في أن بعض العلوم الانسانية لا تزال تتمسك بمفهوم الحتمية ، بوصفه مفهوما أساسيا ، طالما أن مثل هذه العلوم لم تقطع مثل هذا الشوط البعيد الذي قطعته العلوم الفيزيائية في تطورها .

---

(٢٢) وقد تناولنا بالتفصيل فكرة الحتمية واللاحتمية في غير هذا الموضع ، انظر كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، صفحة ١٦١ وما بعدها .

وسنحاول فيما يلي ، توضيح مدى تقبل فكرة الحتمية في بعض العلوم الانسانية مثل : علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس . . .

أ ـ في علم الاجتماع

يمكننا أن نلاحظ أن هناك قبولا لفكرة الحتمية في مجال علم الاجتماع ، قديما وحديثا ، وذلك يمكن أن يتضح من الآتي :

١ ـ أن هناك من علماء الاجتماع المعاصرين ، من لايزال يتمسك بمفهوم الحتمية بوصفه مفهوما عاما أساسيا من المفاهيم التي يعتمد عليها البحث في هذا العلم (إن لم يكن العلم عندهم بمعناه العام) ، حتى لقد ذهبوا الى اعتبار مفهوم الحتمية مسلما postutate من المسلمات التي يسلم بها وتكون مقبولة في التفكير العلمي بوجه عام .

ولقد عبر عن هذا المعنى بول موى بالقول (إن شروط وجود الظاهرة ، هي الظواهر التي تسبقها أو تصحبها ، والتي يؤدي وجودها إلى حدوث الظاهرة ، بينما يستحيل أن تحدث في غيابها . . . وهذه الشروط « محددة حتما » (ومن هنا لفظ الحتمية) ، بمعنى أنها ثابتة على نحو مطلق . وبعبارة أخرى فالظاهرة لا تحدث إلا إذا توفرت هذه الشروط ، لكنها لا بد أن تحدث في هذه الحالة .

وإذن فمن المستحيل أن تحدث الظاهرة إذا لم تتحقق هذه الشروط ، ومن المستحيل ألا تنتج اذا ما توافرت . وهذه الاستحالة هي ما يسمى بالضرورة)[٢٣] ، بل إن بول يجعل من الحتمية شرطا من شروط قيام العلم فيزيائيا كان أو انسانيا ، فيقول في الكتاب نفسه : (هل تنطبق الحتمية على الانسان ؟ الحق أن قيام العلوم الانسانية رهن بهذا الشرط ، كما هي الحال في سائر العلوم)[٢٤] .

٢ ـ كما يعبر بعض المعاصرين عن هذا المعنى بالنسبة للتفكير العلمي بوجه عام وبالنسبة لعلم الاجتماع على وجه الخصوص ، فيذهبون الى أن « مسلم الحتمية » من المسلمات التي ينبغي الأخذ بها في العلوم بعامة ، والعلوم الاجتماعية بخاصة ، وحجتهم في هذا أن التسليم بمبدأ الحتمية الطبيعية في المنهج العلمي ، هو الذي أدي الى كل المكتشفات العلمية في كافة الميادين ، وأن جميع القوانين العلمية قد تم التوصل اليها نتيجة للتسليم بهذا المبدأ . وبما أن الظاهرات الاجتماعية عندهم جزء من الكون الطبيعي فلا بد أن يبدأ البحث الاجتماعي عندهم بالتسليم بحتمية الظاهرات الاجتماعية ، وخضوعها لقوانين ثابتة . وقد عبر عن هذا المعنى أحد علماء الاجتماع المعاصرين بقوله إن الظواهر الاجتماعية (لا تسير تبعا للأهواء والمصادفات ، ولا وفقا لارادة الأفراد ، وإنما تخضع في سيرها لقوانين ثابتة مطردة)[٢٥]

ولعل أهم الموضوعات التي يتبدى فيها قبول فكرة الحتمية في علم الاجتماع ، هي :

ـ القول بأن الظواهر الاجتماعية تطرد وفقا لقوانين ثابتة ، ولعل أول من ذهب الى مثل هذا القول كان ابن خلدون من المفكرين العرب ، وفيكو ومونتسكيو من الغربيين . فابن خلدون كان يعتقد في صحة (مبدأ الجبرية الاجتماعية . . . . ولقد كان الظن أن أول من قال وبشر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية هو مونتسكيو أو فيكو ، مع أن ابن خلدون كان قد قال

---

(٢٣) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٦٥ .
(٢٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٣٣ .
(٢٥) د . على عبد الواحد وافي ، « اللغة والمجتمع » ، صفحة ٥ .

بذلك ، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة)[٢٦] .

ـ والقول بأن الظواهر الاجتماعية تتسم بصفات أساسية ثلاث هي : القهر ، والجبر ، والالزام . ومن الملاحظ أن هذه التعبيرات الثلاثة إنما تقوم على معنى الضرورة ، وهو معنى أساسي تقوم عليه الحتمية . هذا فضلا عما في العادات والتقاليد والعرف من صفة الالزام .

ـ القول بأن المجتمعات نفسها تتطور . وتمر بمراحل معينة أثناء هذا التطور ، كما هو الحال في نظرية ابن خلدون في تطور الدول ، ومؤداه (أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة تشبه ما نراه في تطور الفرد . فتبدأ الدولة فتية ، ثم يدب اليها الترف ، وتصاب بالشيخوخة ، ثم تموت وتعقبها دولة أخرى) .

كما ذهب أوجست كونت في قانون المراحل الثلاث الى القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت في تطورها بمراحل ثلاث ، لكل منها طابعها الخاص ، ويغلب على كل واحدة منها منهج خاص في التفكير (وهي المرحلة اللاهوتية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، والمرحلة الوضعية) .

كما يعبر الفلاسفة الماركسيون عن معنى قريب من هذا في قولهم بأن المجتمعات تتطور في مراحل معينة وفقا للقانون الجدلي الذي يتمثل في قوانين أساسية ثلاثة سبقت الاشارة إليها .

ب ـ في علم النفس

ـ لا يزال كثير من المشتغلين بعلم النفس يقبلون فكرة الحتمية ، حتى إنها تعتبر لديهم أحيانا أحد مسلمات العلم أو التفكير العلمي . ويتمثل هذا الاتجاه عندهم في القول بأن العلم (يعتمد دون شك عل المسلم الذي يقول بأن جميع الظواهر في هذا الوجود محتومة . . . فمسلم الحتمية إذن يؤكد أن كل ظاهرة لها تاريخ ، ويتلخص هذا التاريخ في الحوادث التي سبقت حدوث الظاهرة . . . ومضمون هذا المسلم أن نظاما معينا يحكم الظواهر التي تحدث في هذا الكون ، وأن هذا النظام يمكن أن نشاهده في التلازم في التغير الذي يحدث بين الظواهر المختلفة . . . ولا شك أن مسلم الحتمية ـ بهذا المعنى ـ أساسي بالنسبة للعلم)[٢٧] .

ـ وعادة ما يتم الربط في علم النفس بين فكرتي الحتمية والسببية ، وبالتالي فكرة الضرورة . على أساس أننا نستطيع تفسير السلوك الانساني إذا عرفنا أسبابه ، التي حين تتحقق فإنه من المحتم بالضرورة أن يكون السلوك على نحو معين . وهذا ما أدى الى القول في علم النفس بما يسمى « بالحتمية النفسية » Psychological determinism التي تقوم على (التفسير السببي للظواهر التي تكتشفها)[٢٨] ، بحيث إننا لو عرفنا الأسباب فإننا نستطيع أن نتوقع النتائج دائما . الأمر الذي يجعل هناك اطرادا في الظواهر السلوكية يمكن أن نعبر عنها بقوانين ثابتة تحكم أنواع السلوك المختلفة وتفسيرها .

جـ ـ في التاريخ

كما يسلم كثير من الباحثين في التاريخ كذلك بمبدأ الحتمية ، بوصفه معبرا عن قوانين عامة يمكن أن تفهم (أو تفسر) من خلالها أحداث ووقائع الماضي .

وعادة ما يتم الربط في علم التاريخ بين فكرة الحتمية وفكرة السببية ، على اعتبار أن تفسيرنا لحادث ما ، إنما يكون عادة بمعرفة جملة الأسباب والشروط والظروف

---

(٢٦) د . عبد الباسط حسن ، « أصول البحث الاجتماعي » ، صفحة ٧٤ .

(٢٧) د . عماد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٤٤ .

(٢٨) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٥٣ .

السابقة عليه أو المصاحبة له . وهذا ما يعرف في التاريخ باسم (الحتمية التاريخية)[٢٩] .

وهكذا فنحن في التاريخ لا نفسر فقط أحداث الماضي بردها إلى أسبابها ، إنما كذلك نتوقع أنه لو حدثت مثل هذه الأسباب والظروف ، فإنه من الضروري أن تحدث النتائج نفسها . ولعل هذا هو السبب في القول بوجود قوانين تحكم تطور المجتمعات كما هو الحال عند الماديين الجدليين ، أو نمو الدول وتطورها كما هو الحال عند ابن خلدون .

ولعل هذا هو السبب كذلك في القول بأن التاريخ يعيد أو يكرر نفسه ، بمعنى أن ما نشاهده يكون هو نفسه ما توقعنا حدوثه ، طالما توفرت ظروف شبيهة أو مماثلة لما حدثت من قبل .

من كل ما سبق ، يمكن التأكيد الآن على أمرين :

أولهما : أن معنى الحتمية يفيد الضرورة كما عرفنا ذلك من قبل . ويستحيل أن تكون الحتمية غير قائمة على معنى الضرورة ، وإلا لم تعد حتمية بالمعنى المفهوم من الكلمة . فاذا فهمنا من كلمة حتمية ، أنه من المحتم أن يحدث كذا وكذا ، إذا حدثت عدة أسباب أو توفرت شروط معينة . فإن هذا معنى أنه من الضروري وليس من المحتمل أن يحدث كذا وكذا .

ثانيهما : أن معنى الحتمية لا يرتبط ارتباطا ضروريا بفكرة أو مفهوم القانون العلمي ، طالما أننا نعرف أن القوانين العلمية متطورة وليست مطلقة ولانهائية ، ومن ثم فهي ليست قائمة على معنى الضرورة ، بل الاحتمال. وعلى ذلك فالقول بالحتمية بغية القول بالقوانين العلمية في العلوم الانسانية ، ليس مطلبا ضروريا في العلم بوجه عام . والدليل على ذلك الاتجاه إلى القول باللاحتمية ، ومع ذلك فما زلنا نقول بوجود قوانين علمية صحيحة ، وهذا يدل على فهم أكثر وضوحا لطبيعة القوانين العلمية نفسها .[٣٠]

الآن ، هل هذا هو المعنى الذي تستخدم به وتطبق فكرة الحتمية في العلوم الانسانية ؟ من الغريب أن نتبين أن الاجابة عن هذا السؤال تكون بالنفي . ويمكن توضيح ذلك من خلال الملحوظات التالية :

١ ـ أن معنى الحتمية كمصطلح مستخدم في العلوم الانسانية ، أصبح مرتبطا بامكان التوصل الى القوانين التي تحكم السلوك الانساني ، وخاصة لو كانت قد أقيمت على أساس سببي . مع أن قيام القانون العلمي ليس مرتبطا بفكرة الحتمية ، إلا اذا كنا نقبل القول بوجود قوانين ثابتة مطلقة . في حين أن كثيرا من الباحثين في العلوم الانسانية لا يقبلون ذلك .

فبعض الباحثين في علم الاجتماع يذهبون الى (أن من شروط القانون العلمي ألا يكون مطلقا)[٣١] ، وإلى أن (القوانين العلمية تقريبية ، فهي تعبر عن مقدار معرفة الباحثين للظواهر التي يقومون بدراستها . إن هذه القوانين تتعرض للتعديل والتبديل لتصبح أكثر دقة وصدقا . ولكنها على الرغم من ذلك لا تصل أبدا إلى درجة الدقة المطلوبة)[٣٢] ، الأمر الذي جعلهم ينتهون إلى القول بأنه (من الخطأ الاعتقاد بأن القوانين العلمية مطلقة . . . فالحقيقة أن قوانين العلوم ، وخاصة العلوم الاجتماعية ، نسبية) [٣٣] . هكذا ننتهي الى القول بفكرتين متعاندتين أو متنافرتين إحداهما تقول بالحتمية (بمعنى الأخذ بالقوانين الضرورية الثابتة المطلقة)

(٢٩) المرجع السابق ، صفحة ٢٦٢ .
(٣٠) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣١) د . عبد الباسط حسن ، « أصول البحث الاجتماعي » ، صفحة ٩٧ .
(٣٢) المرجع السابق ، صفحة ٤٣ .
(٣٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

والأخرى تقول بنسبية القوانين وعدم إطلاقها أو ثباتها ، وهذا خلف .

٢ ـ وما ينطبق على علم الاجتماع ، ينطبق بدوره على علم النفس . فمع تسليم كثير من علماء النفس بمفهوم الحتمية ، فإنهم مع ذلك يجعلون الاطراد في وقوع الحوادث ، احتماليا وليس ضروريا . ولذا فإننا عندهم (يجب أن نذكر أنه ليس معنى الاطراد في وقوع الحوادث ، أنه اذا تشابهت الظروف فإن النتائج « حتما » أو « لا بد » وأن تكون متشابهة)[٣٤] ، وإلى أن مثل هذا التصور لمفهوم الاطراد (لا يمكن ان يتضمن معنى اليقين ، وانما كل ما يتضمنه هو درجة معينة من « الاحتمال »)[٣٥] .

الآن ، اذا كانت الحتمية معناها القول بقوانين ثابتة مطلقة ، واذا كانت القوانين الثابتة المطلقة تعني أن الظواهر السلوكية لا بد وأن تطرد على نحو ثابت يسمح لنا بالتنبؤ بالنسبة لما سوف يحدث مستقبلا على وجه الضرورة لا الاحتمال . لكن اذا كان هذا الاطراد احتماليا ، فإن معنى ذلك عدم الحتمية . فكيف نبدأ بالقول بالحتمية ، وننتهي بنتيجة تقول بالاحتمال (أي اللاحتمية) ؟

بعبارة أخرى ، كيف تقبل استنتاجا في المنهج العلمي يبدأ بمقدمات تفيد الحتمية ، وينتهي بنتيجة تفيد عدم الحتمية ، أو الاحتمال ؟ ان هذا معناه اخلاء الحتمية من فكرة الضرورة ، وكأننا في هذه الحالة نقول بالحتمية غير المحتومة أو الضرورة غير الضرورية ، وهذا خلف .

٣ ـ وهذا ما ينطبق كذلك على علم التاريخ . فمع قول أغلب علماء وفلاسفة التاريخ « بالحتمية التاريخية » ، نجد أن هناك من يرى منهم كذلك أن الحتمية مرتبطة بالسببية بمعناها الضروري ، لكنه مع ذلك يخلي السببية التي تقوم عليها الفروض التاريخية من معنى الضرورة ، فهي عندهم (سببية احتمالية على الدوام ، ولذا نقول بعبارة أخرى إن الحتمية التاريخية هي حتمية مؤكدة)[٣٦] .

هكذا ننتهي إلى الربط بين الحتمية والسببية ، ثم نخلي السببية من الضرورة ونجعلها احتمالية ، وبالتالي تصبح الحتمية بدورها احتمالية خالية من الضرورة . لكن كيف تكون الحتمية خالية من الضرورة ، وبأي معنى تكون الحتمية التاريخية غير مؤكدة ؟

هذا معناه أنها حتمية غير محتومة ، أو هي حتمية ولا حتمية في وقت واحد . وهذا تناقض .

من كل ما سبق يمكن القول بأن فكرة الحتمية ، من الأفكار التي لايزال يتمسك بها كثير من الباحثين في العلوم الانسانية . إلا أنهم مع ذلك ينتهون إلى أنها ليست ضرورية ولا محتمة . وبهذا تنتهي بنا الى موقف شديد الغرابة في العلوم الانسانية .

ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن العلوم الانسانية تريد أن تحتذي حذو العلوم الفزيائية في دقتها ، وهذا في ذاته مطلب مشروع . وبما أن العلوم الفيزيائية كانت تأخذ بفكرة الحتمية ، فلتأخذ بها أيضا العلوم الانسانية ، على اعتبار أن هناك ارتباطا كان قائما بين مفهوم الحتمية ، وبين دقة التعميم والقانون العلمي . لكن العلوم الفيزيائية تجاوزت تلك المرحلة ، بعد أن قطعت شوطا في تقدمها ، وأصبحت أكثر واقعية وبالتالي أكثر ميلا الى الاحتمال أو اللاحتمية[٣٧] . وهذا ما لم تحققه العلوم الانسانية بعد . فهي لم تحقق بعد نفس الدرجة من التطور ، لذا فهي لا تزال تقبل بهذه الفكرة ، كما لو كان الأخذ بها معيارا أو شاهدا على أن الدراسات الانسانية علوم بالمعنى الحقيقي مع أنها من الممكن أن تكون علوما دقيقة بدون أن تتمسك بقبول هذه الفكرة .

---

(٣٤) د . عماد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٤٨ .
(٣٥) المرجع السابق ، صفحة ٤٩ .
(٣٦) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٦٣ .
(٣٧) انظر في مناقشة هذه الفكرة بالتفصيل ، كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » صفحة ١٦٤ وما بعدها .

قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية

عبدالجبار منسي العبيدي

المقــدمة :

من يتعرض لدراسة أسباب سقوط الدولة الأموية ، لابد أن يوطن نفسه على مواجهة حشد كبير من المشاكل والصعوبات قبل أن ينتهي الى رأي يمكن الاعتماد عليه . شأنه في ذلك شأن كل الموضوعات الخاصة بالدولة العربية الاسلامية على مدى تاريخها . لأن هذه الدولة وكل ما يتصل بها وما وقع للمسلمين خلال مدة حكمها يتعذر على الدارس أن يقول قولا ثابتا فيها ، إلا بعد الجهد البالغ ، لأن الأصول التي تبنى عليها الدراسة السليمة واسعة ومختلفة ومتضاربة ، فالأصول والمراجع كثيرة جدا ، ولكن الدراسات التي تمت بشأنها يفتقر بعضها الى الأصالة والمنهجية التاريخية ، فبعض الأصول يمكن أن يوصف بالزيف ، والموضوعات التي كتبت بخصوصها يدخلها الهوى من كل جانب ، مما يحتم التدقيق وإعادة النظر فيها بعيدا عن التأثيرات أو الأهواء الشخصية ، لأن الأخبار التي تناقلتها كتب التاريخ في تصرفات رجال الدولة الأموية كان بعضها مبالغا فيه ولربما مخترعا[1] .

ورغم الاقرار الحقيقي بأن بوادر هذا الضعف في الدولة قد بدأت قبل قيام الدولة الأموية ومنذ وقت مبكر ، منذ بداية خلافة عثمان بن عفان وما تمخضت عنه حادثة الفتنة الكبرى ، ولقد حاول بعض رجال المسلمين احتواءها فلم يتمكنوا[2] . فانسحب ذلك على عهد الخليفة علي بن أبي طالب ، فرافقت أيامه أحداث جسام كحرب البصرة وصفين التي أدت في النهاية الى زوال عصر الراشدين وقيام عصر الأمويين .

---

(١) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٦٣ ومابعدها طبعة بيروت

واليعقوبي (ت ٢٨٤ هـ) مؤرخ وجغرافي فارسي الأصل ، شيعي المذهب ، عباسي الهوى . تمتاز رواياته بالاختصار والتركيز ، مؤيد للعلويين ويتحول أحيانا إلى شعور معاد للأمويين .

(٢) انظر نص المحاورة بين عثمان وعلي بخصوص الفتنة ومحاولتها احتواءها .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤٣ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ طبعة دار المعارف

والطبري (ت ٣١٠ هـ) محدث يؤكد الى درجة كبيرة على سلسلة الرواة ويمتنع عن إعطاء اى حكم على محتويات رواياتهم ، ورواته مختلفون منهم عوانه بن الحكم وأبو مخنف والمدائني والواقدي . ويظهر أن بعض الرواة متحيز للعلويين كما فى روايات أبي مخنف . فارسى الأصل . شافعى المذهب . مستقل فى حكمه على الأحداث العامة .

والباحث في السياسة العامة للدولة الأموية ، يرى أن انتهاء عصر الراشدين ، ومجيء الأمويين للسلطة قد غير الصورة الحقيقية للدولة تماما ، وخاصة بعد أن غير معاوية الأمر وجعله وراثة في بيت بعينه ، وتمكن من نقل الدولة الى نظام يقوم على أساس التوريث مع المحافظة على شكلية البيعة العامة والخاصة للمسلمين[٣]. وبذلك أصبحت الخلافة الأموية أقرب الى السياسة منها الى الدين[٤]. بعد أن جعلوها ملكا لهم[٥]. وقد جرت هذه السياسة الى الكثير من الأخطاء والتجاوزات التي برزت في عهدهم في فرض العقوبات والحدود والتهاون أحيانا في تطبيق مبادىء الشريعة الاسلامية ، وخاصة في الحالات التي رُئيَ فيها أنها تتعارض ومصالح البيت الأموي[٦]. هذه السياسة وما رافقها من أحداث كانت من أكبر أسباب المعارضة للأمويين والتي شكل العلويون والعباسيون التيار الأقوى فيها .

وهكذا كان رد الفعل العنيف من قبل العباسيين ضدهم وما نفذوه من سياسة مجافية للشرع وتجاوزات في فرض العقوبات والحدود تعتبر بحق تكرارا لما عمله أو نفذه الأمويون من قبلهم ، وتحديا صارخا لمبدأ تطبيق الشريعة الاسلامية[٧].

ويفسر لنا اليعقوبي والطبري والمسعودي[٨]، ما قام به الأمويون من تصرفات مجافية للشرع لجأوا اليها لحماية دولتهم التي ولدت والمعارضة تحيط بها من كل جانب ، مما دعاهم الى اللجوء الى العناصر العربية المتعصبة لمساندتهم ضد تيارات المعارضة القوية سواء من الداخل من العلويين والعباسيين والخوارج وغيرهم ، أو من الخارج من الأعداء المجاورين كالبيزنطيين ، مما حملهم على إحياء العصبية القبلية التي حاربها الاسلام من قبل[٩]. مما أدى الى إذكاء روح المعارضة الشديدة

---

(٣) انظر نص المحاورة بين معاوية وبعض الرجال المبايعين له في الكوفة على كره هذه البيعة حيث يقول المبايع : والله يامعاوية إني لأبايعك وإني لكاره لك ، فيقول معاوية : بايع فإن الله جعل في المكروه خيرا كثيرا .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ .

(٤) وفيها دعا معاوية الناس الى بيعة يزيد من بعده وجعله وليا للعهد .
الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٣٠١ .

(٥) قال سعيد بن المسيب : فعل الله بمعاوية وفعل ، فإنه أول من أعاد هذا الأمر ملكا ، وكان معاوية يقول : أنا أول الملوك .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٦) من هذه التجاوزات حادثة مقتل حجر بن عدى واستباحة المدينة وضرب الكعبة بالمنجنيق .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٣ .
الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٧) يشير المؤرخ الى التصفية الجماعية للأمويين ، ونبش قبور الموتى منهم . اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٥٦ وما بعدها .

(٨) المسعودى (ت ٣٤٥ هـ) عربي الأصل من ذرية عبدالله بن مسعود مؤرخ وعالم مشهور من القرن الرابع الهجرى . يظهر المسعودى في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر شعورا قويا مواليا للعلويين . وأغلب رواته من أصحاب الميول العلوية . وأحيانا يسكت عن ذكر المصادر التى استقى منها الخبر .
انظر كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٣ ص ٩٩ وما بعدها .

(٩) اختلفت وجهات النظر في العصبية القبلية ، فمنهم من يقول إن الاسلام أقر بعض بنودها ، ومنهم من يقول إن الاسلام رفضها جملة وتفصيلا . والواقع رفض الاسلام الجانب السيىء منها ، وهو الفخر بالأنساب ، لأنها تورث الأحقاد وتثير الفتن ، قال الرسول (ص) : « إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتكبرها بآبائها » . في حين لم يرفض صلة الرحم وارتباط المرء بالأقرب اليه من أسرته وعشيرته حيث قال الرسول (ص) : « ليس رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلم إلا كفر بالله ، ومن ادعى قوما ليس فيهم نسب فليتبوأ مقعده في النار » .
سنن أبو داود : أدب ص ١١١ .
البخارى : صحيح البخارى ج ٤ ص ٢١٩ .
أحمد الشريف : مكه والمدينة ص ٥٧ وما بعدها .
إحسان النص : العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموى ص ٢٧٤ .

للدولة ، وأصبحت الدولة الأموية في نظر المعارضين لا تمثل رأي الأمة ، وما أقره الشرع في إقامة الجماعة الاسلامية على أساس من الأخوة ، وما أمر الدين الاسلامي من المحافظة على وحدتها وأمنها .

هذه الظاهرة السياسية تكررت في عهد العباسيين ، وبشكل خطير في أيام أبي جعفر المنصور ، لأن دهشة الانتقال عندما زالت وأفاق الناس الى حقيقة ما حدث تبينوا أن الأمر في النهاية لم يتغير كثيرا عما كان في عهد الأمويين ، لأن الخليفة المنصور مثلا لا يختلف في سياسة أو طريقة إدارته للأمور عن هشام بن عبدالملك ، فمازالت المظالم قائمة ، والضرائب ترهق الناس ، ونظام الحكم مختلا ، والحكم القائم بعيدا في روحه ومظهره عن إقامة شرع الاسلام وعدله . لذا اتجه العباسيون الى الفقهاء والمؤيدين لايجاد سند شرعي لدولتهم ليظهرها بمظهر الدولة الشرعية ، وقد تحقق لهم ذلك في عهد الخليفة محمد المهدي .

وهكذا فان نقل الخلافة الى الأمويين وبالصورة التي نقلتها لنا المصادر ، وبدون إشراك رأي الأمة بشكل حقيقي وفعال ، أحدث تغيرا ونقلة كبرى في مسار الخلافة الأموية ظهرت آثاره فيما بعد في ضعفها وتدهورها وبالتالي سقوطها وانتهائها .

ولنعد الى الأسباب فنقول :

عندما جاء الاسلام ، جاء ليعلن نهاية العصور القديمة التي كانت السيادة فيها على الناس لطبقة محدودة ، تملك زمامهم ، وتتصرف في أموالهم ، وتحجر على حرياتهم ، وتعتدى على دمائهم دون أن تخشى رقيبا أو حسيبا . والباحث في تاريخ العرب قبل الاسلام يجد شواهد كثيرة لهذا الواقع المتردي آنذاك سواء على مستوى القبيلة أو الأفراد[١٠]. هذا الواقع دعاهم الى ضرورة التفكير بتغير هذا الواقع المؤلم الذي يحيط بهم . فحين جاء الاسلام جاء ليقول للناس حكاما ومحكومين ان هناك رقيبا هو الله . ومن هنا فإن دعوة الاسلام الى الوحدانية المطلقة والى عبادة الله وحده ، معناها تحويل البشرية جمعاء الى أمة إله واحد رقيب حسيب ، قادر وخالق ، وان الناس لابد أن يلتفوا حول هذا اللواء الكبير القوي . وقد جاء الاسلام بمبادىء اخلاقية أرسى دعائمها في سنيه الأولى[١١]. هذه المبادىء هي في ذاتها مبادىء سياسية لأن الأمة لو سارت عليها لصلحت سياستها وسارت في الطريق القويم الذي رسمته الشريعة لها . فعندما يقول الله سبحانه وتعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا »[١٢] فمعنى ذلك أن الاعتصام بأمر الله أمر ، وعدم التفريق أمر وليس هو خيارا ولا استثناء في هذا ولا ذاك . وفي قوله تعالى : « ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »[١٣]، فمعنى ذلك أن الأمة ينبغي أن تكون واحدة ، ولا يجوز لأي جماعة أن تنصرف عن هذه الوحدة لأي سبب من الأسباب ، ولهذا قال الرسول

---

(١٠) ابن هشام : السيرة المجلد الأول ص ١٣٢ وما بعدها .

جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ١ ص ٢٩٤ ومابعدها .

أحمد الشريف : دور الحجاز ص ٧٠ وما بعدها .

(١١) من هذه المبادىء الألوهية والتوحيد ودور العلم فى المجتمع الانسانى ورسالة الأخلاق ومبدأ العدل المطلق .

فاروق النبهان : نظام الحكم فى الاسلانم ص ١٣٢ - ١٣٤ .

عبد الرحمن الميدانى : أسس الحضارة الأسلامية ص ٣٣ وما بعدها .

(١٢) القرآن الكريم : سورة آل عمران آية ١٠٣ .

(١٣) نفس المصدر : سورة الأنبياء آية ٩٢ .

(ص) : « لا تجمع أمتي على ضلالة »[١٤]، أي أن اجماع الأمة واجتماع كلمتها لابد أن يكون خيرا .

والذي حدث أن بعض المسلمين تصور أن العقيدة الدينية هي عقيدة دينية فحسب ، بينما هي في ذاتها قواعد سياسية ، فالدين معناه منهج الحياة المتكامل عقيدة وشريعة وأسلوب حياة . ويقوم المنهج الاسلامي على المساواة الكاملة بين أفراد الأمة ، فلا يتميز حاكم على محكوم ، إلا بما يقضي به الشرع ، لأن الله لم يميز انسانا على انسان إلا باتباعه لأوامر الله وهذا ما يسمى بالتقوى . « ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم »[١٥]. والشريعة الاسلامية تسوي بين الحاكم والمحكوم في سريان القانون وفي مسئولية الجميع عن التصرف أيا كان نوعه ، ومن أجل ذلك فان الحاكم لا يتمتع بصفة القداسة ولا يمتاز على غيره واذا ارتكب أحدهم مخالفة للشريعة عوقب عليها كما يعاقب أي فرد آخر[١٦]. واذا ما خرج على نهج الشريعة وجب على جماعة المسلمين الوقوف في وجهه وعزله عن السلطة ، أو الثورة عليه وإزاحته من ساحة الحكم بالقوة والعنف . إن سياسة الخلفاء الراشدين التزمت بهذا الاتجاه ، فقد اعتادوا طرح سياستهم أمام الرعية ، فهذا الخليفة أبو بكر يقول : « أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »[١٧]. والخليفة عمر يقول : « أيها الناس إني قد وليت عليكم ولولا رجاء أن أكون خيركم لكم وأقواكم عليكم وأشدكم اضطلاعا بما ينوب من مهم أموركم ما توليت ذلك منكم »[١٨]. وانسحب ذلك على الخليفتين عثمان وعلي . ولعل من نافلة القول أن نشير الى أن بعض الولاة الأمويين الذين عينهم عثمان حاولوا الاستفادة من الأوضاع آنذاك لتحقيق بعض الأطماع السياسية والشخصية مما سبب تكثيف المعارضة للخليفة عثمان من قبل معارضيه في الدولة[١٩].

وهنا يبدو لنا كأن بعض المسلمين لم يعد قادرا على فهم طبيعة الأمة الاسلامية ، وهي أنها جماعة من المؤمنين متساوون وأحرار يديرون شؤون جماعتهم بالتفاهم بين بعضهم وبعض على أساس مبادىء الاسلام التي تتلخص في وحدة الأمة والتمسك بالمثل الأعلى تمسك إيمان واقتناع ، لأن الآية القرآنية تقول : « ولله المثل الأعلى »[٢٠]، واعتبار الأمة وحدة عقيدية تقوم على مبادىء أخلاقية قبل أن تقوم على نظم إدارية . ففي أيام الرسول (ص) وأبي بكر وعمر لم يكن بالدولة

---

(١٤) ابن ماجه : السنن ج ٢ ص ١٣٠٣ .

(١٥) القرآن الكريم : سورة الحجرات آية ١٣ .

(١٦) يذكر الماوردى : أن الحاكم اذا كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه . الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٠ (انظر باب فيما اذا نقص تصرف الأمام) . ويذكر الجهشياري أن الخليفة عمر بن الخطاب أول من اتخذ عاملا للقيام بالتحقيق فى الشكايات التى ترد فى الولاة .

الجهشيارى : الوزراء والكتاب ص ٢١٨ .

(١٧) السيوطى : تاريخ الخلفاء ص ٦٩ .

(١٨) أحمد صفوت : جمهرة خطب العرب ص ٢١٢ .

(١٩) اليعقوبى : تاريخ ج ٢ ص ١٦٥ .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٣

(٢٠) القرآن الكريم : سورة النمل آية ٦٠ .

موظفون مسلطون على الناس ، ولم تكن هناك سجون بالمعنى العام الذي نفهمه الآن ، وإنما كانت حدود الله تطبق على المعتدين ، وكان الناس متساوين في الحقوق والواجبات ، ولهذا كان الشعور بالمسؤولية تجاه الله والدولة راسخا وواضحا في نفوس الناس دونما حاجة الى رقابة من أحد . وتلك أعلى درجات الالتزام بالقيم الأخلاقية والمثل الانسانية . وحتى الأموال التي كانت تجبى لا تخرج عن الزكاة وأعشار الأراضي وبعض موارد التجارة[21]. وكان المال كله للأمة ، فكانت الخزانة تسمى بيت مال المسلمين ، وأي تغير في هذه الأوضاع ، لابد أن يؤدي الى تغير في طبيعة الأمة الاسلامية . والخليفة عمر بن الخطاب عندما وضع الديوان[22]، لم يضع إلا ديوانا واحدا هو ديوان الجند والعطاء الذي يعطي لهم وينظم أمورهم ، ولكنه لم ينشىء دفاتر تحصى فيها أموال الناس ، ولم يستبح الخليفة أموال الناس وأرواحهم ولم يستبد بالأمر دونهم .

وفي عصر الخليفة عثمان بن عفان تغير الأمر ، لأن طبيعة الخلافة اختلفت ، فالخليفة كان يعتمد على اجتهاده الشخصي واستقلاله في تعيين الولاة من الأمويين في مناصب الدولة الهامة[23]. ولما كان محتاجا الى مساعدين ، فقد اختار المساعدين من أهل بيته ، وأهل بيته كانوا رجال قبيلة قوية طامحة الى المال والسلطان ، فاتجهت همتهم الى الاستبداد دون النظر الى رأي الأمة مستغلين سماحة ولين الخليفة الجليل ، الأمر الذي أغضب منه كبار الصحابة من أهل الشورى وأسخط عليه أهل الورع والتقوى من المسلمين وأثار الناس على سلطان قريش واستئثارها عن باقي القبائل[24]. ويذكر الطبري المحاورة التي جرت بين سعيد بن العاص والي الكوفة ومالك الأشتر فيقول : قال سعيد : « إنما هذا السواد بستان قريش ، فقال الأشتر : أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك ، والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبا إلا أن يكون كأحدنا ، وتكلم معه القوم »[25]. فنقل الخبر مضخما الى الخليفة مما حدا به أن يكتب الى سعيد بن العاص عامله على الكوفة ليرسلهم الى معاوية في الشام لتأديبهم ومعاقبتهم ، فازداد الأمر سوءا حين استغل معاوية هذا الاجراء لصالحه[26]، لكن الخليفة أدرك

---

(٢١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٦ وما بعدها . .

(٢٢) اليعقوبي ؛ : تاريخ ج ٢ ص ١٥٣ .

(٢٣) يذكر الطبرى نص المحاورة التى جرت بين الخليفة عثمان ومعارضيه حول تعيين الولاة الأمويين واستدعاء الخليفة للولاة ومناقشتهم الأمر ، منهم معاوية وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وسعيد بن العاص وعمرو بن العاص وعبد الله بن عامر وطلب منهم أن يجتهدوا فى رأى المعارضين بعزلهم ، فأبدى كل واحد من الولاة وجهة نظر تختلف عن وجهة نظر المعارضين والمحاورة تطول فى الطبرى ، نقتطف منها قول عمرو بن العاص حيث قال للخليفة : « أرى أنك قد ركبت الناس بما يكرهون ، فاعتزم أن تعتدل ، فإن أبيت فاعتزم أن تعتزل ، فإن أبيت فاعتزم عزما ، وامض قدما .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٢٤) يذكر اليعقوبي : وتكلم الناس على عثمان بعد ولايته بست سنين وتكلم فيه من تكلم وقالوا : آثر القرباء ، وحمى الحمى واتخذ الضياع والأموال بمال الله والمسلمين ، وآوى الحكم بن إبي العاص وعبدالله بن سعد بن ابي سرح طريدي رسول الله .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص١٧٤ .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٤٢١ وما بعدها .

(٢٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٣ -٣٢٤ .

(٢٦) انظر المحاورة بين معاوية والمعارضين ومآلت اليه فيما بعد من فتنة .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص٣٢٤ - ٣٢٥ .

القصيد فكتب الى معاوية أن يعيدهم اليه ففعل فكانت بداية النقمة والفتنة[٢٧].

وبعد مقتل الخليفة عثمان برز جانبان مثل أحدهما الأمويون ، ومثل الآخر باقي الأمة الذين بايعوا عليا باعتباره الخليفة المنتخب ، لذا فان الخليفة الرابع رفض أن يكون رجلا سياسيا ، فعندما نصحه المغيرة بن شعبة الثقفي بأن يدع ولاة بني أمية في أماكنهم حتى يستقر له الأمر ويجمع زمام الأمور في يده ثم يعزلهم رفض ذلك[٢٨]. لأنه كان يفهم الدولة من خلال الدين لا من خلال المصلحة ، ومادام ولاة بني أمية مكروهين من الأمة فلا معنى لمصانعتهم ولابد من عزلهم[٢٩]. وهذه هي بداية الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة الرابع ، ومقتله يمثل نهاية حكم الأمة وبداية حكم الدولة .

وفي أثناء الصراع بين علي ومعاوية الذي لابد أن نعتبره صراعا بين نظرية الأمة ، وهي النظرية الاسلامية الرئيسية ، ونظرية الدولة وهي نظرية طارئة على طبيعة الحكم الاسلامي الذي يقوم على المبادىء التي ذكرناها آنفا[٣٠]. لذا فقد استغل معاوية المطالبة بالثأر من قتلة الخليفة عثمان ممثلا للعصبية القبلية باعتبار أن الخليفة عثمان فرد أمويّ تخص المطالبة بدمه أولياءه[٣١]، وأن الله أوجب القصاص له من قتلته لقوله تعالى : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا »[٣٢]. في حين ذكرت المصادر أن معاوية تلكأ حين طلب منه الخليفة النجدة[٣٣]. ومع هذا فلا يبدو لمعاوية الحق من الناحية الشرعية والقانونية في المطالبة بثأر الخليفة المقتول ، فمثل هذه المطالبة وهذا الحق من اختصاص الخليفة الجديد باعتباره ممثلا للأمة ، لأن عهد الأخذ بالثأر قد انتهى بمجيء الاسلام وقيام دولته ، والمأثور عن الرسول (ص) الغاء العصبية القبلية بوضعه الدماء التي كانت في الجاهلية حيث قال : « ألا كل دم ومال ومأثرة في الجاهلية فإنه موضوع تحت قدميّ هاتين إلا سدانة الكعبة وسقاية الحاج فإنهما مردودتان إلى أهليهما »[٣٤]. لكن مطالبة معاوية على ما يبدو كانت مطالبة سياسية أكثر منها مطالبة بدم الخليفة المقتول حيث اتضح ذلك فيما بعد حين صار معاوية يطالب عليا بتسليم قتلة عثمان يقتلهم به وجعل الخلافة

---

(٢٧) نفس المصدر ص٣٢٥ وما بعدها .

(٢٨) قال المغيرة بن شعبة للخليفة : يا أمير المؤمنين أنفذ طلحة الى اليمن والزبير الى البحرين واكتب بعهد معاوية على الشام . فإذا استقامت الأمور فشأنك وما تريد فيهم . فأجابه في ذلك بجواب فقال المغيرة : والله مانصحت له قبلها ولا أنصح له بعدها .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٨٠ .

(٢٩) قال الخليفة علي : وأما الذي يلزمني من الحق والمعرفة بعمال عثمان فوالله لا أولي منهم أحدا أبدا ، فإن أقبلوا فذلك خير لهم ، وان أدبروا بذلت لهم السيف .
الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٤٤٠ ـ ٤٤١ .

(٣٠) انظر نفس البحث هامش ص٣ فقرة ١١ .

(٣١) ابن أعثم الكوفي : الفتوح ج ٢ ص ٤٢٦ .
ابن مزاحم : وقعة صفين ص ٣٣ .

(٣٢) القرآن الكريم : سورة الأسراء آية ٣٣ .

(٣٣) قال معاوية للخليفة عثمان حين قابله في المدينة : قد قدمت لأعرف رأيك وأعود إليهم فأجيئك بهم يقصدا لجيش ـ قال لا والله ولكنك أردت أن أقتل فتقول : أنا ولي الثأر ، ارجع فجئني بالناس ، فرجع فلم يعد إليه حتى قتل .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٧٥ .

(٣٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٦٠ .

شورى بين المسلمين[٣٥]. وكان معاوية مصمما ورأيه قاطعا في ذلك[٣٦]. وقد تبع ذلك ظهور الخلافات العميقة بين الجماعات الاسلامية التي كانت ترى ضرورة قتل قتلة عثمان في جانب علي بن أبي طالب ومن بين صفوف أتباعه[٣٧]. وعندما آلت الخلافة الى معاوية بن أبي سفيان كان من المنتظر أن يبدأ بعملية محاكمة ضد قتلة عثمان وتطبيق مبدأ الشورى الذي طالب به . لكن الروايات لا تذكر شيئا عن قيام معاوية بذلك[٣٨]. وقد ظهرت هذه الخلافات بشكل أعمق على أثر مقتل الخليفة الرابع وتسلم معاوية للسلطة وعدم تنفيذه ما طالب به . والواضح أن معاوية كان يرى الدولة بمنظار آخر غير الذي يراه الخليفة علي وأصحابه ومن هنا كانت مطالبته بالحكم[٣٩]. وكأن الأيام كانت تترقب الأحداث الجسام في هذه الدولة الفتية .

وحين قيام دولة الأمويين (٤١ - ١٣٢هـ) بخلافة معاوية ، قامت الدولة والمعارضة تحيط بها من كل جانب ، لهذا لجأ الأمويون الى السياسة لحماية دولتهم من الأعداء المحيطين بها ، لذلك رأوا لزاما عليهم أن يسلكوا مسلكا مغايرا لما كانت عليه دولة الراشدين ، وقد اختلفت الآراء في تقييم هذه السياسة سلبا أو إيجابا ، فالبعض ينعى عليهم الابتعاد عن سياسة الخلفاء الراشدين والأخبار في ذلك كثيرة[٤٠]. بينما يرى آخرون أن الظروف السياسية هي التي حتمت اتخاذ ما نفذوه من مواقف[٤١]. ولابد والأمر يحتاج الى تدقيق وإعادة نظر بعيدا عن التأثيرات أو الأهواء الشخصية حتى يستقيم البحث مع المنهجية التاريخية . لأن الكثير من الأخبار التي تناقلتها كتب التاريخ في بعض تصرفاتهم

---

(٣٥) الطبري : الرسل والملوك ج٤ص ٣٤٤ ، ج ٥ ص ٧

ابن قتيبة : الأمامة والسياسة ج ١ ص ٨٩ ، ٩١

ابن أعثم : الفتوح ج ٢ ص ٤١٦

البلاذرى : الأنساب ص٣٠٢

(٣٦) يقول البلاذرى : وكان قول معاويه قولا واحدا لايثنى .

البلاذرى : أنساب الأشراف ص٣٠٢

(٣٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ٩٦

الدينوري : الأخبار الطوال ص ١٧٠

ابن كثير : البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٦٠

البلاذرى : الأنساب ص ٢٧٩

(٣٨) انظر المصادر السابقة التى تحدثت عن الفتنة .

(٣٩) قال معاوية للمعارضين : ولعمري لو كانت الأمور على رأيكم وأمانيكم ما استقامت الأمور لأهل الاسلام يوما ولا ليلة ، ولكن الله يقضيها ويدبرها وهو بالغ أمره ، فعاودوا الخير وقولوه .

الطبرى : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٤ - ٣٢٥

(٤٠) انظر المناقشة التى جرت بين معاوية والفقيه أبي الدرداء حول مسألة شرعية والتي انتهت بغضب هذا الفقيه حيث قال : والله لاأساكن معاوية أرضا ، كما تحدى الفقيه عبادة ابن الصامت معاوية واتهمه بالخروج على الشريعة الاسلامية .

الشافعي : الرسالة ص٤٤٦

ابن عبد البر : كتاب الاستذكار ص ١٧

(٤١) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص١٦٣-١٦٤ .

كانت مجافية للشرع ولربما أن بعضهـا كان مبـالغا فيـه أحيانا[٤٢].

فمعاوية بن أبي سفيان اتبع منذ بداية حكمه سياسة مركزية قوية وأصبحت دمشق في عهده مركز الثقل في الدولة . وقد حرص على أن تكون السلطة السيـاسية بيديه كاملة لدرجة أنه استحدث وراثة الحكم فيما بعد ، مع أن الأساس في الخلافة الاسلامية أن تقوم على اختيار المسلمـين وبتـراضٍ منهم ، فيتـولاهـا أصلحهم ومن يجتمع عليه رأيهم وبشروط معينة[٤٣].

ويبدو أن مجمل الظروف السياسية والاجتماعية هي التي فرضت هذا التطور في نظرة الأمويين للحكم بعد أن انتقلت الخـلافة اليهم وفي ظـروف صعبـة للغـايـة . فمجتمع الجزيرة العربية ، وخاصة مجتمع المـدينة هـو مجتمع بدوي يأنف من أن تحكمه سلطة مركزيـة ، إذ لابد أن يشارك في النظام السياسي الذي يخضع لـه ، فالشورى تتوافق وحاجـاته آنـذاك باعتبـارها التـطبيق العملي للاتجاه السياسي فيه منذ عهـد الرسـول (ص) والخلفاء الراشدين . أما مجتمع الشام فهو مجتمع صغير مستقر ، ومثل هـذا المجتمع يـركن الى النظام الملكي المستقر ، ناهيك أن معاوية قد مهّد لمثل هذا الأسلوب في الحكم منذ تولى ولاية الشام في عهـد الخليفة عمـر بن الخطاب وأصبح له في نفوسهم ثقة ومكانة لا ينازعه فيها أحد[٤٤]. والأرجح أن معاوية قد نجح في التوفيق بين الرأيين ، فمن ناحية طبق نظام الوراثة حين طلب مبايعة يزيد وليا للعهد . والاستمرار في البيعة العامة والخاصة كأساس لمشاركة الناس في اختيار خليفتهم رغم ما رافق ذلك من استخدام أساليب القسر والتـرهيب والاكراه أحيانا[٤٥]. كما برر معاوية هذا الاتجاه بالفتن والثورات التي اكتوى المسلمون بنارها فترة لا تقل عن ثمانية عشر عاما . ومجمل الخسائر والضحايا والأموال التي استنزفت فرضت على معاوية أن يفكر بطريقة تنأى بالمسلمين عن الخلاف مرة ثانية ، فقاده رأيه الى جعلها وراثية . لكننا لا نملك الدليل على تبرير مثل هـذا الرأي . لـذا فقد رافقت هذا الاتجاه صعـوبات كثيـرة استمرت تعـاصر الدولة الأموية حتى النهاية[٤٦]. كما برر ذلك باستقرار الأوضاع في بيزنطة ، وحتى لا تتعرض حـدود الدولـة الشمالية من بعـده اذا ترك الخـلافة دون حسم ووقـع المسلمون في الفتنة مـرة أخرى . الأمـر الذي يشجـع بيزنطة على مهاجمة الدولة الاسلامية واسترجاع ما فقدته

---

(٤٢) يذكر الطبري في حادثة مقتل الحسين بن على بأن يزيد بن معاوية قال : لعن الله ابن مرجانة ـ يقصد عبيد الله بن زياد ـ أما والله لو أنى صاحبه ما سألنى خصلة أبدا الا أعطيتها إياه ولدفعت الحتف عنه بكل ما استطعت ولو بهلاك بعض ولدي ،ولكن الله قضى مارأيت وفى مكان آخر يقول :أما والله يا حسين ، لو أنا صاحبك ما قتلتك . ونصوص أخرى كثيرة . بينما يذكر اليعقوبي أن يزيد أبلغ عبيد الله بن زياد بخروج الحسين من مكة الى الكوفة حيث قال : وقد بلى به بلدك من بين البلدان وأيامك من بين الأيام ، فإن قتلته ، والا رجعت الى نسبك والى أبيك عبيد ، فاحذر أن يفوتك .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٤٢ .

الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٤١٠ـ٤٦٢ .

(٤٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص٦ـ١١ .

يوسف العش : الدولة الأموية ص ٣٣٩ـ٣٤٠ .

(٤٤) قال معاوية لمعارضيه حين وثبوا عليه فأخذوا برأسه ولحيته : إن هذه ليست بأرض الكوفة ، ولو رأى أهل الشام ما صنعتم بي وأنا امامهم ما ملكت أن أنهاهم عنكم حتى يقتلوكم .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٦ .

(٤٥) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ ، ٢٣٢ .

(٤٦) نفس المصدر ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ وما بعدها .

منها في بداية حركة الفتوح[٤٧]. ولعل معاوية تجرأ على ذلك قياسا على إقرار ما حدث من قبل الخليفة عمر بن الخطاب عندما جاء زائرا الى الشام ، ورأى معاوية يكتسي الملابس الفاخرة المزركشة ، ولما سأل معاوية عن سبب ذلك قال : « حتى لا تفتتن الرعية بمظاهر الحسن والرونقة لدى ملوك بيزنطة فأقره الخليفة على ذلك »[٤٨]. ونحن وإن كنا لا نستطيع تأكيد أو نفي هذه الرواية ، فإنها تدل - على الأقل - على أن الدولة البيزنطية كانت جاهزة في الذهنية الأموية حتى في أبسط مظاهر الحياة ومنها تعاملهم في أمر الخلافة[٤٩]. ومع هذا كله . فإن رغبة الأمويين الشخصية بنقل الخلافة اليهم ، وإبعاد كل العناصر عنها كانت جاهزة هي الأخرى في أذهانهم وتفكيرهم[٥٠].

هذا الاتجاه لدى الأمويين لم تقبل به المعارضة رغم إدراكها لتلك الظروف المحيطة بالدولة . لذا ابتدأ حكمهم والمعارضة تقف وجها لوجه معهم . فقد خرجت الخوارج التي اعتزلت أيام علي بشهر زور على معاوية وقاومته فاستعان ببعض مؤيديه من أهل الكوفة للقضاء عليهم[٥١]. وحاول أهل البصرة القيام بحركة مسلحة ضد معاوية فأخذها[٥٢]. وكذلك فعل أصحاب عليّ الذين بقوا على ولائه بعد معركة صفين[٥٣]. أما الحجاز فقد سخط على بني أمية ونازعهم الملك ممثلا في الحركة الزبيرية[٥٤]. وهمت مصر بالخروج لولا عمرو بن العاص ، فقد كان داهية العرب رأيا وحزما وعقلا ولسانا ، فساسها بالطريقة التي تؤهله قيادتها[٥٥]. وهاجت عليه الروم فصالحها على مائة ألف دينار[٥٦]. هذا الموقف الحازم من معاوية تجاه معارضة ما كان بمقدور أحد مجابهته والانتصار عليه في مثل تلك الظروف المضطربة لولا تلك الوقفة القوية منه الذي استطاع بها تخليص الدولة من خطر محدق وسقوط محقق . وربما من الحق أن نقرر أن هذه الحركات لعبت دورا أساسيا في إضعاف الدولة فيما بعد حتى أسقطتها في النهاية .

---

(٤٧) بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ص ١٢٥-١٢٦ .

(٤٨) الابشيهي : المستطرف من كل فن مستطرف هامش ص ٢٧ .

(٤٩) ابن خلدون : كتاب العبر ج ٣ ص ٨١ .

(٥٠) استخدم معاوية كل الطرق والأساليب لمصالحة الحسن بن علي وقبوله التنازل عن الخلافة فاليعقوبي يذكر أن رجال معاوية ومنهم المغيرة بن شعبة حاولوا إيهام جيش الحسن بأنه قبل الصلح والتنازل لمعاوية حتى يحدثوا اضطرابا في المعسكر .

ويذكر الطبري أن معاوية قدم للحسن كل الشروط التى طلبها دون تردد منها خراج ما فى بيت ماله فى الكوفة والامتناع عن شتم أبيه علي بن أبي طالب . لكن أخاه الحسين عارضه فى ذلك .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٥ .

(الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٥١) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٦٥ - ١٦٦ .

ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ج ٣ ص ٢٠٥ .

(٥٢) نفس المصدر ص ١٦٧ .

(٥٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١٢ ص ١٦٣-١٦٤ .

(٥٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٥ .

أحمد الشريف : دور الحجاز ص ٣٩٧ وما بعدها .

(٥٥) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٢١-٢٢٢ .

(٥٦) نفس المصدر ص ٢١٧ .

ويرى فلهوزن أن الدولة الأموية واجهت مشكلة رئيسية في إقامة أساس جديد لكيانها ، وتمثلت هذه المشكلة في تحويل نظام الحكم الذي كان ممثلا في نظرية الأمة الى حكم سياسي دنيوي يقوم على مصالح العصبية القبلية بشكل خاص وسيادة العنصر العربي بشكل عام[٥٧]. وتلك لا شك نظرية جديدة لم يعرفها المسلمون من قبل ، لكن على ما يبدو أن الظروف السياسية حتمت عليهم صياغة مثل هذا الواقع الجديد لمسايرة التطور الذي نجم عنه افتراق كلمة الأمة بعد عهد الراشدين ، هذا الافتراق أحدث شرخا عميقا في التركيبة السياسبة والاجتماعية للدولة ، مما خلف وضعا جديدا يصعب السيطرة عليه أو التوفيق معه .

وازاء هذا الواقع الصعب عمد معاوية الى جملة إجراءات لمقاومة المعارضة من جهة ، وتثبيت الحالة الجديدة من جهة أخرى . منها اعتماده على رجال أكفاء وأقوياء لتطبيق سياسته الجديدة كعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وزياد بن أبيه[٥٨]. وبذلك تمكن معاوية من بسط سيطرته القوية على الولايات الاسلامية بهؤلاء المخلصين له ولسياسته مع مراعاة ضبطهم بين الحين والحين في حكم ولايتهم جريا على سياسته المعروفة : « ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت »[٥٩]. وحتى لا يستأثروا بالسلطة ويصبحوا خطرا عليه في المستقبل رغم تمتعهم بالصلاحيات الواسعة[٦٠].

وتمثلت خطة السيطرة على الأمصار الاسلامية باتجاهين : الأول تآلف القبائل واسترضاء زعمائها بالمال والهبات ، فاذا بلغه عن رجل من القبائل ما يكره قطع لسانه بالعطاء[٦١] . ثم كسر شوكة القبائل ورجالها وتجريدهم من سلطانهم وبالتالي اضعافهم ووضعهم تحت سيطرته وارسالهم عن طريق الحيلة والمكر للحروب ولربما قتلهم هناك .[٦٢] وقد ساعدهم الثقفيون أمثال المغيرة وزياد في تحقيق هذا الهدف[٦٣] . وثانيهما استخدام سياسة المصاهرة مع الأسر العربية ، فقد تزوج معاوية نفسه مرتين من قبيلة كلب اليمانية على حين ضعف شأن قبيلة قيس[٦٤] . وبذلك أصبح للعصبية القبلية مكان في حكمهم ، وكان لها تأثير بالغ في حياة العرب . وقد أدى انحياز الخلافة الأموية لأحد الفريقين الى قيام العداء بينهما وسريان هذا العداء في الدولة ، لأن الولاء ما زال عند معظم العرب للعشيرة والقبيلة أقوى من ولائه لأي شيء آخر ، مما جر الى التباعد والضعف الذي انعكس على الدولة فيما بعد .

كما جاء معاوية الى سياسة ضرب الخصوم وتصفيتهم لتثبيت أركان الدولة وقواعدها فقد قتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد حين خشي من عظم سلطانه في الشام ،

---

(٥٧) فلهوزن : الدولة العربية ص٤٧٣ وما بعدها .
(٥٨) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢١٤-٢١٦ .
(٥٩) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٨ .
(٦٠) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢١٤-٢١٦ .
البلاذري : أنساب الأشراف ص ٤٩٢ ، طبعة دار المعارف
(٦١) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٨ .
(٦٢) نفس المصدر والصفحة
(٦٣) نفس المصدر ص ٢٣٢ .
Bernard Lewis : Abbasids Encycl of Islam p.90.
(٦٤) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٣٢٩ .

لميل الناس اليه لما كان عندهم من آثار أبيه في الفتوح ، فأمر طبيبه النصراني ابن آثال أن يحتال في قتله فدس له شربة مسمومة مات منها . وكافأ معاوية الطبيب القاتل بأن ولاه خراج حمص ووضع عنه خراجه ما عاش[٦٥] ، وقتل حجر بن عدي وأصحابه لما اتهمهم زياد بن أبيه أنهم يريدون الفتنة ، وأنهم خلعوا الطاعة وذلك على الرغم من علمه بمبالغة زياد بهذه التهمة[٦٦] . وقد ندم معاوية نفسه على تنفيذ هذا الاجراء من خلال المناقشة التي دارت بينه وبين عائشة أم المؤمنين في مكة حين قال لها : « ما أعد نفسي حليما بعد قتلي حجرا وأصحاب حجر »[٦٧] لقد تصور معاوية أن موقف حجر بن عدي فيه خطر على مصالح البيت الأموي وهو الذي وقف بجانب علي ضد معاوية منذ البداية ، ورغم ذلك فقد بالغ معاوية في هذا الاجراء ، لأن العدوان على النفس في الاسلام بدون ذنب جرم كبير ، حيث يقول القرآن الكريم : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق »[٦٨] ، ولأن العرب لهم قيمة ومكانة في ذلك الوقت فكيف يقدم معاوية على قتلهم ؟ ان هذه الحادثة سببت للبيت الأموي شرخا كبيرا ومعارضة قوية من جانب المسلمين[٦٩] وأدت الى تعميق العداء لهم من قبل العناصر المعارضة لسياستهم مما أعقب ذلك ثورات وحركات مطالبة بالثار منهم[٧٠] ، ومع عظم هذه الحادثة لكنها على ما يبدو حادثة تتكرر عند معظم الساسة في مختلف العصور بحق خصومهم السياسيين[٧١] . وقد أوغل معاوية في كرهه لآل علي حين وهب أرض فدك لمروان بن الحكم ليغيظ بذلك العلويين[٧٢] . وما كان يحسب معاوية أن هذه السياسة تزيد من سعة الخلاف بين البيتين العلوي والأموي فيما بعد .

واتجه معاوية الى سياسة تفريق الأموال بين الخصوم والأعوان معا ، حتى استطاع بعطايه السخية أن يكسب بعض خصومه السياسيين ويبقى الأعوان على ولائهم له . فقد ذكر السيوطي وهو مؤرخ متأخر (- ٩١١ هـ) قصة معاوية مع عقيل بن أبي طالب وإعطائه مائة ألف دينار حينما رفض أخوه علي بن أبي طالب اعطاءه مثل هذا المبلغ حين طلب منه[٧٣] . وأخذ يتخلص من رجالات قريش باغراءات المال كما فعل مع عبد الله بن عامر حين عزله من البصرة وأعطاه ما أصاب بها من مال وزوجة ابنته[٧٤] ، من خلال هذا النص يظهر أن معاوية

---

(٦٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢٢٧ .
الشريف : دور الحجاز ص ٤١٢ .

(٦٦) نفس المصدر السابق ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٦٧) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣١ .

(٦٨) القرآن الكريم : سورة الأنعام آية ١٥١ .

(٦٩) قالت عائشة أم المؤمنين لمعاوية حين حج بالناس : أقتلت حجرا وأصحابه ، فأين عزب حلمك عنهم ؟ أما اني سمعت رسول الله يقول : « يقتل بمرج عذراء نفر يغضب لهم أهل السموات » ، قال : لم يحضرني رجل رشيد يأم المؤمنين .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣١ .

(٧٠) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٤٧ ومابعدها .
الذهبي : تاريخ الاسلام ج ٢ ص ٢٧٦ .

(٧١) الطبري : الرسل والملوك ج ٨ ص ٢٨٧ - ٢٩٤ ، ج ٥ ٢٢٧

(٧٢) اليعقوبي : تاريخ ج ص ٢٢٣

(٧٣) السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤

(٧٤) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص ١٧٠ - ١٧١
أحمدالشريف : دور الحجاز ص ٤١٢

كان يتصرف في الأموال كما تقتضيه سياسة الملك لتحقيق الأهداف التي يرمي اليها . مما أفسح المجال للمعارضين من توجيه النقد واللوم له ولسياسته آنذاك ، لا سيما أن مثل هذه السياسة لم تكن مألوفة في عهد الراشدين .

ان الذي دعا معاوية الى اتباع هذه السياسة المتشددة هي موقف المعارضة الشديدة التي أحاطت بدولته من كل جانب ومنذ البداية كما مر بنا . ويرجع السبب الرئيسي في موقف المعارضة الدينية والسياسية لموقفهم من تغير نظام الحكم ، كما يرونهم ليسوا من السابقين في الاسلام ، فمعارضتهم للاسلام كانت ماثلة في أذهان الناس ، مع مراعاة أن هذه المعارضة فرضتها في بعض الأحيان أسباب سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية ، اذ أن زعامة قريش تحولت لبني هاشم دون بني عبد مناف ، وبدا محمد بن عبد الله وهو من أوسط الناس نسبا الرسول الموصى اليه يحظى بتقدير السماء والأرض .

وفي تهديم الأصنام يرون ذلك تهديدا مباشرا لتجارتهم في مكة ، فرأوا أن الاسلام كسر لتجارتهم ومكانتهم الاجتماعية . ولقد أدرك الرسول (ص) ذلك تماما وكان مقدرا لهذا الشعور حين حاول أن يتلافى ذلك عند أبي سفيان ، ومن هنا جاء قوله (ص) : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن »(٧٥) .

أما في العراق وهو المصر المعارض للأمويين فقد تركزت المعارضة فيه بجبهتين : الكوفة والبصرة محتجا بسياسة التعنت والحيف الذي لحق به من جراء انتقال السلطة السياسية للأمويين(٧٦) . كما ثقل عليه أن يكون مصرا تابعا للشام بعد أن كانت عاصمة الدولة في بلاده ، وخسرانه للكثير من الامتيازات السياسية والمالية التي كانت بيده(٧٧) . فغدت هذه المنطقة مسرحا للصراع بين الأمويين وخصومهم من بني هاشم وشيعتهم بالعراق الذين لم يعترفوا بولاية معاوية اعترافا حقيقيا .(٧٨) لكن من الثابت أن معاوية حضر الى الكوفة وأن الحسن بن علي قد بايعه وسط ظروف صعبة(٧٩) . وبذلك عم التذمر هذا الواقع الجديد الذي فرض على الناس فرضا وبالقوة والعنف . كما رفضت البيعة من قبل آل بيته وعلى رأسهم أخوه الحسين بن علي الذي كان أكثر شدة وجرأة منه .(٨٠)

ووجه لمعاوية اتهام آخر بأنه كان يحاول نقل منبر الرسول (ص) من المدينة الى الشام حتى لا تبقى من

---

(٧٥) الطبري : الرسل والملوك ج٣ ص ٥٥

(٧٦) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص ٢١٦ ومابعدها
بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ص١٢١

(٧٧) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٢١٦ ومابعدها

(٧٨) نفس المصدر السابق والصفحات

(٧٩) من هذه الظروف الصعبة موقف أهل العراق المتردد من شروط المبايعة له وهي ـ تسالمون من سالمت وتحاربون من حاربت ـ والدخول في قتال معاوية حتى إن أحد الخوارج طعنه بطعنة كادت تقتله ، فازداد منهم بغضا وذعرا ، وتفرق الأمر عنه بعد أن أشيع عن مقتل قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري قائد جيشه ، وبعد أن أعطى له العهد بالولاية بعد معاوية ، و تنفيذ معاوية لشروطه الأخرى .
الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص١٦٢ ـ ١٦٣
ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٣ ص٢٠٣
الذهبي : تاريخ الاسلام ج٢ ص٢٠٨

(٨٠) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٢١٦ ـ ٢١٧
الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص١٦٠ ومابعدها .

آثار الخلافة بقية[٨١] . ونحن نرى في تعليقنا على هذا النص بأن المنبر في الاسلام يرمز الى القيام بالدعوة الاسلامية وأن معاوية وهو يستعد لبدء الفتوحات كان يرغب في سند ديني فكان تفكيره في نقل المنبر الى الشام ، لكنه أدرك ببصيرته أن المعارضة ستكون شديدة إذ يفرق بين مرقد الرسول (ص) ومنبره في المدينة وأنه سيخلق مادة للتشهير به وهو الذي يعلم جيدا فعالية الأثر المادي للتشهير ، فقد مارسها هو نفسه في قميص عثمان . وعندما أدرك ذلك كله ادعى أن الأرضة[٨٢] قد أثرت في المنبر فأعاده وكساه[٨٣] . ويبدو أن معاوية لم يحالفه التوفيق في هذا الاجراء مما ساعد على تعميق نظرة الشك والريبة اليه والى دولته .

كما شهدت منطقة خراسان سياسة أموية مجحفة بجعلها موردا للشام وذلك بفرض ضرائب الجزية والخراج على أهلها والاستحواذ على الأراضي التي كان ملوك الفرس يستصفونها لأنفسهم من الضياع العامرة وجعلها صافية لنفسه وأهل بيته[٨٤] . بالاضافة الى ملايين الدراهم المتحصلة منهم كضرائب للدولة[٨٥] . كما ظهر تيار اسلامي متمثل بموقف الخوارج واستنكارهم من حيث المبدأ كل تمييز بين العرب والموالي ويطالب بتطبيق مبادىء الشريعة الاسلامية عليهم وانصافهم من التعدي والظلم واعتبارهم مثل العرب في الحقوق والواجبات ، وليس هناك من سبب مباشر يدعو للتفريق بينهم وبين العرب ، ما داموا قد دخلوا في الاسلام وحاربوا في صفوفه ضد الأعداء في بلادهم وخارجها وأن اخلاصهم أصبح واضحا في سبيله[٨٦] . هذا الأمر شعر به بعض خلفاء وولاة بني أمية كعمر بن عبد العزيز ونصر بن سيار وحاولوا اصلاحه ، لكن ظروف المجتمع في خراسان وغيرها وحالة التداعي والتداخل حالت دون ذلك[٨٧] .

ومع كل الذي يقال في سياسة الدولة الأموية في بلاد فارس ، فان الشعوبية لعبت دورا بارزا في التعتيم على الاصلاحات هناك وابراز المساوىء لتشويه سمعتها وبالتالي اسقاط الحكم العربي واظهاره بالمظهر غير الشرعي في تلك البلاد ، وقد تنبه نصر بن سيار عامل الأمويين الى ذلك فكتب الى الخليفة يدعوه الى اليقظة والحذر مما يحاط بدولته من دسائس ومؤامرات بعد أن أعيته حيل الكرماني في خراسان وظهور أبي مسلم . . فكتب اليه يقول [٨٨] :

---

(٨١) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٢٣٨

(٨٢) الأرضة : هي آفة الخشب ، يقال أرضت الخشبة ، فهي مأروضة اذا وقعت فيها الأرضة وأكلتها ، والأرضة دودة بيضاء شبه النملة تظهر في أيام الربيع .

ابن منظور : لسان العرب ج ٨ ص ٣٨١

(٨٣) Arnold : The Caliphate p. 10 .

(٨٤) يذكر اليعقوبي : بأن معاوية أخرج من كل بلدما كانت ملوك فارس تستصفيه لأنفسها من الضايع العامرة وجعلهاصافية لنفسه ، فأقطعه جماعة من أهل بيته . ويذكر المؤرخ تفاصيل أخرى كثيرة .

اليعقوبي : تاريخ ج٢ ٢٣٣ ومابعدها

(٨٥) نفس المصدر والصفحة

(٨٦) فلهاوزن : الدولة العربية ص٤٧١

(٨٧) عبدالله الخطيب : الحكم الأموي في خراسان ص١٤٥

(٨٨) الدينوري : الأخبار الطوال ص ٣٦٠

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٤ ص٣٠٣

بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص٨٦ - ٨٧ .

أرى بين الرماد وميض نار
وأخشى أن يكون له ضرام
فان النار بالعودين تذكى
وان الحرب مبدؤها كلام
فقلت من التعجب ليت شعري
أأيقاظ أمية أم نيام

وكان لسياسة معاوية أثر سلبي في نفوس بعض القبائل العربية ، فحادثة مقتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد أثرت في نفوس بني مخزوم ، فازدادوا بغضا لبني أمية ، فوق ما كانت تجده عليهم بطون قريش الأخرى التي لم يصبح لها نصيب في الحكم[٨٩] . وكان لقبيلة خزاعة في خراسان موقف معاد للأمويين لاهمالهم شأن هذه القبيلة المعروفة برجالها وولائها للدعوة الاسلامية منذ البداية ، مما جعلها تتعهد الدعوة العباسية في قراها في خراسان ، ويكون سليمان بن كثير الخزاعي كبير الدعاة فيها وقد انضم للدعوة العباسية مع سليمان اخوته ومواليه ، ومن الخزاعيين غيلان بن عبد الله الخزاعي ، وحميد بن رزين وأخوه عثمان ، ولعبت بعض قراهم مثل سفيذنج دورا في ذلك ، ويبدو أن خزاعة كانت تريد الانتقام من قريش ممثلة في الأمويين ، فقد زعم بعض الناس أن خزاعة دلت أبا حمزة الخارجي على عورتهم وأدخلوهم عليهم فقتلوهم وكانت المقتلة على قريش ، هم كانوا أكثر الناس وبهم كانت الشوكة فأصيب منهم عدد كبير . كما داهنت خزاعة الحرورية ضد قريش[٩٠] . ثم دور قبيلة تميم غير المشكور في نزاعات العرب في خراسان وذلك بسبب غيرتهم الدائمة من غيرهم من القبائل القيسية ، وبسبب استغلال خلفاء بني أمية لتلك الغيرة واستخدام التميميين ـ وهم كثير ـ استخداما سيئا بحيث نستطيع أن نقول ان بني أمية استضعفوا التميميين واستغلوا جهل زعمائهم فعبثوا بهم ، ومن بين حوالي أكثر من أربعين عاملا تولوا أمر خراسان في العصر الأموي لا نجد الا واحدا جديرا بالذكر وهو وكيع بن سود الذي اشترك في مصرع قتيبة بن مسلم الباهلي بتحريض من سليمان بن عبد الملك[٩١] . وكان مقتل قتيبة هو الحادث الحاسم في ضعف الصف العربي ومصير العرب في خراسان رغم أن نتائجه لم تتضح الا مع الزمن الطويل .

ومما زاد الأمر تعقيدا على السياسة الأموية ما صرح به معاوية نفسه حين قدم المدينة يستطلع الأحوال فيها تمهيدا لمبايعة يزيد بولاية العهد ، فردوا عليه بأن الخلافة ليست بقيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء ، وانما هي في قريش لمن كان لها أهل ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم ، فعارضهم في رأيهم معارضة شديدة[٩٢] . ولرغبة معاوية في جعل الخلافة في البيت السفياني أثار حفيظة البيت المرواني مما أثار الشحناء بين البيتين وبالتالي اضعافهما ، وهذا واضح من كتاب معاوية الى مروان بن الحكم عامله على المدينة يطلب منه أخذ البيعة ليزيد ، وكان جواب مروان ما يوحي به على غير ما يحب ، فعزله معاوية وولى مكانه سعيد بن العاص ، مما أغضب مروان وقرر العودة الى الشام في أهل بيته ووفد كبير في أخواله من كنانة وناقش معاوية في الأمر وبين له بأن لهم حق المشورة في ذلك ، وحاول معاوية اصلاح ذات البين

---

(٨٩) احمد الشريف : دور الحجاز ٤١٢
(٩٠) الطبري : الرسل والملوك : ج٧ ص٣٥٦ ، ٣٩٣ ـ ٣٩٥
اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٣١٩
(٩١) الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٥٠٦ ومابعدها
(٩٢) نفس المصدر السابق ١٧٥ ـ ١٧٧

بأن فرض له ألف دينار وفي أهل بيته مائة مائة(٩٣) . كما رفض سعيد بن العاص والي المدينة الجديد هذه السياسة أيضا وكتب الى معاوية يقول : « العجب مما صنع أمير المؤمنين بنا في قرابتنا ، أن يضغن بعضنا على بعض ، وادخاله القطيعة بيننا والشحناء وتوارث الأولاد ذلك ، فوالله لو لم نكن بني أب واحد الا بما جمعنا الله عليه من نصرة الخليفة المظلوم ، واجتماع كلمتنا لكان حقا علينا أن نرعى ذلك والذي أدركنا به خير »(٩٤) ، فكتب اليه معاوية يتنصل من ذلك ، وكان لهذه السياسة التي سلكها معاوية أثرها البعيد في العلاقة بعد ذلك بين فرعي البيت الأموي ، واستمرت العلاقة تتباعد حتى انقسم البيت الأموي الى فرعين متميزين ، الفرع السفياني والفرع المرواني ، وكما أبعد البيت السفياني فرع مروان ، فان المروانيين حين وصل الحكم الى ايديهم تداولوه بينهم ولم يجعلوا للفرع السفياني منه شيئا . وهذا واضح من نقل مروان ولاية العهد لولديه عبد الملك وعبد العزيز ، وجعلها ولي العهد(٩٥) . واستبعد خالد بن يزيد بن معاوية(٩٦) مما أدى الى اضعاف البيت الاموي في المدى البعيد . وهكذا فان ما أقدم عليه معاوية من نظام التوريث أثبت أنه لم يحسن التقدير ، فقد ظهرت الخلافات بعد موت معاوية مباشرة وبدأ الانتفاض على يزيد منذ تولى الخلافة والتي جرت على الدولة الويلات والكوارث واستبيح فيه الكثير من الحرمات والدماء ، وذهب في خلاله من يد بني أبي سفيان الملك الذي ظن معاوية أنه وطده لبيته(٩٧) . أما مروان بن الحكم الذي جاء الى الحكم على اثر مؤتمر الجابية(٩٨) الذي نجم عنه افتراق كلمة القيسية واليمانية نتيجة اعتماده على سياسة القوة والعصبية القبلية مما أضعف العنصر العربي الذي تعتمدعليه الدولة ، وقد سئم العرب السياسة الأموية التي تفرق بينهم وخاصة بعد موقعة مرج راهط المعروفة(٩٩) فلم يكن مروان بن الحكم محببا الى الأمة أو الى نفوس العامة ، وقد عبرت نائلة بنت الفرافصة زوج عثمان عن ذلك حين قالت :

---

(٩٣) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٢٩٤

(٩٤) نفس المصدر ص٦١٠ - ٦١١

أحمد الشريف : دور الحجاز ٤١٣

قال المغيرة بن شعبة بعد مفاتحته معاوية في بيعة ابنه يزيد وقبوله ذلك : لقد وضعت رجل معاوية في غرز بعيد للغاية على أمة محمد وفتقت عليهم فتقا لا يرتق ابدا .

ابن الاثير : الكامل في التاريخ ج٣ ص٢٤٩

ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٢٤

أحمد الشريف : دور الحجاز ص٤١٢

(٩٥) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٦١٠

أحمد الشريف : دور الحجاز ص٤١٣

(٩٦) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٦١٠ - ٦١١

(٩٧) تميز عهد يزيد بحوادث معروفة ، ففي السنة الاولى من خلافته قتل الحسين بن علي وأهل بيته ومؤيدوه ، وفي السنة الثانية استبيح حرم رسول الله (ص) وانتهكت حرمة المدينة ، وفي السنة الثالثة سفكت الدماء في الكعبة وضربت بالمنجنيق .

اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٢٤٥

الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٤٦٧ - ٤٧٠

أحمد الشريف : دور الحجاز ٤١٤ ومابعدها

(٩٨) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٥٣٥ - ٥٣٦

(٩٩) البلاذري : أنساب الأشراف ج٥ ص١٣٦

« ليس له عند الناس هيبة ولا محبة »[١٠٠] . وقد يكون هذا رأيا شخصيا صادرا عن موقف معين ، لكن حوادث الفتنة في عهد عثمان قد أظهرته بمظهر المشارك فيها بلا شك[١٠١] . ومع هذا فان أهمية خلافته تكمن في انقاذ البيت الأموي في حالة التداعي والتفرق بعد موت يزيد الأول فعرف كيف يحتفظ لبني أمية بالسلطان والقوة في وقت تركت هذه الحوادث التاريخية لها أصداء واسعة في نفوس الناس ، لعبت دورا كبيرا في تأليب المجتمع ضد الأمويين وساهمت في اضعافهم واسقاطهم في النهاية .

كما جابهت خلافة عبد الملك بن مروان حركات قوية كادت تقضي على الخلافة والدولة معا . منها حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي في الكوفة ، وحركة الخوارج والزبيريين في العراق والحجاز وحركة عمرو بن سعيد بن العاص الأشدق في الشام[١٠٢] . وقد وصفت هذه الحركات حكم الأمويين بالجور والظلم[١٠٣] . ولقد تصرف عبد الملك تبعا لما يمليه عليه الموقف السياسي لأن المحافظة على الدولة واستمرارها كان فوق كل اعتبار بعد أن أعيته الحيل في أمر احتواء هذه الحركات ، فقضى عليها الواحدة تلو الأخرى بعد أن وضع كل امكانيات الدولة في ذلك[١٠٤] . لقد ترك مقتل عمرو بن سعيد الأشدق أثرا كبيرا على موقف عبد الملك والأسرة الأموية ، لكن الظروف المضطربة كانت تقتضي منه هذا الاجراء ، لأن التهاون في أمره قد يقوض وحدة الأسرة الأموية الحاكمة ولربما أمان الدولة معا ، وقد كان مقتله هذا عبرة للآخرين ، لأنه لو تيسر هذا الظرف لعمرو لما تردد في قتل عبد الملك ، وفي كلتا الحالتين ضعف ووهن للاسرة الأموية ودولتها .[١٠٥]

وحاول عبد الملك التوفيق بين القبائل العربية القيسية واليمانية التي اشتد الصراع القبلي بينها الذي يعود تاريخه الى بداية حكم الأمويين وزاد سعيرها بعد معركة مرج راهط لاضعاف أثر العصبية القبلية التي أصبحت خطرا مباشرا على الدولة ، وينقل لنا البلاذري والأصفهاني روايات متعددة ومتشابهة في ذلك[١٠٦] . وقد وفق عبد الملك نوعا ما في تحجيم هذا الصراع القبلي وخاصة بعد مقتل عبد الله بن الزبير وكبح جماح جميع الأطراف القبلية ، وهذا واضح في أن سنواته الأخيرة كانت خالية من أي صراع قبلي مسلح[١٠٧] . وقد كان هذا عملا شاقا جدا طالما أن سياسة ذلك العصر كانت تعتمد الى درجة كبيرة على التفاهم مع القبائل ، هذا وأن العصبية

---

(١٠٠) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص١٧٥
الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ٣٦٢

(١٠١) انظر نص المحاورة بين علي وعثمان ، وعثمان وزوجته نائلة بنت الفرافصة وعثمان ومروان ومادار حول الفتنة .
الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص٣٦٢ - ٣٦٥

(١٠٢) الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٧ ومابعدها

(١٠٣) نفس المصدر ص٢٩٠

(١٠٤) الدينوري : الأخبار الطوال ص٣٠٦ ، ٣١٤

(١٠٥) الدينوري : الأخبار الطوال ص٢٩٤ - ٢٩٥
ابن سعد : الطبقات ج٥ ص٢٦٩
عبدالأمير دكسن : الخلافة الأموية ص٢٠٤

(١٠٦) البلاذري : الأنساب ج٥ ص٣١٣ - ٣١٤
الأصفهاني : الأغاني ج١٧ ص١١١ ومابعدها

(١٠٧) البلاذري : الأنساب ج٥ ص٣٣٠

القبلية كانت آنذاك قوية بين أفراد البيت الأموي نفسه مما جعل مهمة الخليفة أكثر صعوبة ومشقة ، ومع ذلك فقد أثبت عبد الملك أنه رجل دولة قدير جعل نفسه فوق الأطراف القبلية المتنازعة ، وقد ساعده على ذلك كونه قرشيا[١٠٨] ـ لكن خلفاءه كانوا أقل حذرا في اجتياز هذا الممر الخطر لذلك فقد عاد الصراع القبلي المدمر الى الانفجار بشكل عنيف وكان سببا من أسباب تدهور الحكم الأموي وزواله .

ومن المشاكل التي جابهت سياسة عبد الملك ، الحرب الأهلية كثورة عبد الله بن الزبير المعارض القوي في الحجاز والمطالب بالخلافة ، وقد قضى عليه عبد الملك بعد جهد جهيد[١٠٩] ، ويعود فشل حركة ابن الزبير الى عدم كفاءته السياسية في الاستفادة من الفرص التي أتيحت له[١١٠] . وقد ترك مقتله أثرا في نفوس مؤيديه في الحجاز وغيره ظل يعاصر الدولة فيما بعد . كما جابه عبد الملك حركات أخرى مثل ثورة عبدالله بن الجارود[١١١] ، وثورة الزنج[١١٢] ، وخروج قبائل الأزد في عمان[١١٣] ، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث[١١٤] ، هذه الحركات هزت الحكم الأموي وكادت أن تقوضه ، ورغم نجاح الخليفة في اخمادها والقضاء عليها الا أنها تركت آثارا سلبية ظهرت آثارها فيما بعد . ولا شك أن سياسة الحجاج بن يوسف الثقفي القاسية كان لها دور فعال في اشعال هذه الحركات[١١٥] . ما عدا ثورة الزنج هذه الثورة التي بذرت البذرة الأولى لثورتهم التالية في البصرة سنة ٢٥٥ هـ والتي استمرت أربع عشرة سنة ، والتي هزت بعنف أسس الامبراطورية العباسية . والذي يؤسف له أن مصادرنا العربية سكتت عن سبب هذه الثورة وكيف نظمت سوى ذكر بعض الأسباب الهامشية لها . كما جابهت عبد الملك ثورات أخرى كان لها صدى كبير على أمن الدولة منها ثورة نجدة بن عامر الحنفي في اليمامة ، وحركة الأزارقة في منطقة الأهواز وكرمان وتهديدهم المباشر للبصرة ، وحركة الفرقة الصفرية في الموصل ، والأباضية في البصرة[١١٦] . ويعود السبب الحقيقي لهذه الحركات الى أن أصحابها كانوا يرون ضرورة تطبيق مبدأ المساواة بين جميع

(١٠٨) فلهاوزن : الدولة العربية ص٢١٦
دكسن : الخلافة الأموية ص١٧٢
(١٠٩) البلاذري : الأنساب ج٥ ص٣٦٨
الدينوري : الأخبار الطوال ص٣٢١
السيوطي : تاريخ الخلفاء ص١٤٣
(١١٠) خليفة بن خياط : تاريخ ج١ ص٢٠٤
فلهاوزن : الدولة العربية ص٢٠٠
(١١١) البلاذري : أنساب الأشراف ج٥ ص٢٧١
الذهبي : تاريخ الاسلام ج٣ ص١١٩
(١١٢) البلاذري : فتوح البلدان ص٣٧٣
(١١٣) نفس المصدر السابق ص٣٩٩
الذهبي : تاريخ الاسلام ج٦ ص١٢٦
(١١٤) الطبري : الرسل والملوك
(١١٥) دكسن : الخلافة الأموية ص٢٦٠
(١١٦) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٢٧٢ ومابعدها
الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص١٨٩ ومابعدها ، ج٧ ص٤٦٣

المسلمين ، وأن الخليفة يجب أن ينتخب انتخابا ، واعتبروا أن الأمويين مغتصبون للسلطة ، كما أن فترة الاضطراب السياسي ٦٤ ـ ٧٣ هـ وسياسات الحجاج القاسية في العراق كانتا بالتأكيد من بين العوامل التي شجعت هذه الحركات على تحدي الحكومة المركزية .

ورغم نجاح عبد الملك في القضاء على هذه الحركات في أواخر عهده وقيام وحدة سياسية قوية لدولته والتي مع اصلاحاته الادارية الكبيرة وضعت أساسا رصينا لأعظم الانجازات في عهد ابنه الوليد الذي يعتبر عصره عصر الزهو في التاريخ الأموي ، وربما في التاريخ الاسلامي ، الا أن هذه الحركات قد بذرت بذرات معارضة شديدة دائمة للأمويين، فيما بعد ظلت تعايش دولتهم حتى النهاية .

لقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز تحويل الصورة التي ارتسمت عند العامة عن أعمال بني أمية فسمى أعمالهم مظالم وكتب الى عماله جميعا برفعها وأخذ رأيه فيما يستجد من أمر المسلمين حتى لا يظلم أحد[١١٧] . وأمرهم أن يحصنوا سياستهم بالعدل بين الناس وينقوا طرقهم من الجور ويلغوا الجزية عمن أسلم[١١٨] . كما منع الصدام بينه وبين الخوارج ومنع التعذيب والضرب بالسياط وغيرها من وسائل الاكراه في تحصيل الضرائب[١١٩] . وأرضى العلويين بأنه منع شتم الامام علي الذي كان شائعا آنذاك ، ورد أرض فدك وكان معاوية قد أقطعها مروان بن الحكم فوهبها لابنه عبد العزيز فورثها عمر[١٢٠] . وحاول مساواة العرب بالموالي ، كما لم يتعصب لقبيلة دون أخرى ولم يول واليا الا لكفايته وعدله ، كما عزل الولاة الذين تجرأوا على الحق والعدل أمثال الجراح بن عبد الله وولى مكانه عبد الرحمن بن نعيم وعبد الرحمن بن عبد الله القشيري المعروفين بالكفاءة والعدل[١٢١] . وبذلك ظهر الالتزام الديني واضحا في عهده أملا في امتصاص النقمة التي تولدت ضد الأمويين على مر العصور . ومن الذين ساهموا في مسيرة عمر السياسية العادلة رجاء بن حيوة الذي كان أشبه بمستشاره الخاص وكان يعينه في أمور دولته[١٢٢] . لكن وفاته المفاجئة وقصر مدة حكمه (٩٩ ـ ١٠١ هـ) حالت دون تطبيق مثل هذه السياسة التي لو استمرت لحققت مردودا ايجابيا لصالح الناس والدولة ، لكن من جاء بعده قد أزال كل ما جاء به سلفه .

---

(١١٧) قال عمر : فإن الناس قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله وسنن سيئة سنتها عليهم عمال سوء ، قلما قصدوا الحق والرفق والاحسان ، . . . . . لاتحدثوا حدثا في قطع أو صلب حتى تؤامروني

اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٣٠٥

(١١٨) ذكر الطبري : بأن عمر بن عبد العزيز بلغ أمورا يكرهها من أن عماله يأخذون الجزية من قوم قد أسلموا ، وموالى يغزون بلا عطاء ورزق .فطلب عمر الغاءها .

الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٥٥٩

(١١٩) قال عمر مخاطبا عامله في خراسان : ياابن أم الجراح ، أنت أحرص على الفتنة منهم ، لاتضربن مؤمنا ولامعاهدا سوطا الا في حق .

الطبري : تاريخ الرسل والملوك ج ـ ص ٥٦٠

(١٢٠) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٣٠٥

(١٢١) الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٥٦١

فلهاوزن : الدولة العربية ص٢٢٩ ومابعدها

(١٢٢) الذهبي : تذكرة الحفاظ ج١ ص١١٨

ابن خلكان : وفيات الأعيان ج١ ص١٨٧

ابن حجر : تهذيب التهذيب ج٣ ص٢٦٥

ابن خلدون : العبر ج٣ ص٧٤

وبوفاة عمر بن عبد العزيز وتولي يزيد بن عبد الملك الخلافة (١٠١ - ١٠٥ هـ) تبنى سياسة مغـايرة تمـاما لسياسة عمر ، قال ابن الأثير في الكامل : « وعمد يزيد الى كل ما عمله عمر ما لم يوافق هواه فرده . ولم يخف شفاعة عاجلة ولا اثما آجلا »(١٢٣) . ويذكر المسعودي أن مسلمة بن عبد الملك لام أخاه يزيد لما عم الناس من الظلم والجور ولاقباله على اللهو والشرب وقال : « انما مات عمر أمس وكان من عدله ما قد علمت فينبغي أن تظهر للناس العدل وترفض هذا اللهو ، فقد اقتدى بك سائر عمالك في سائر فعالك وسيرتك . (١٢٤)

ويرى فلهاوزن (١٢٥) أن يزيد بن عبد الملك لم يكن رجلا سياسيا يدرك مصـالح الأمـة والدولـة ، ولم يعر للناحية الدينية والسياسية اهتماما ، كان ضعيفا قليـل الاهتمام بشئون الحكم مهتما بلهوه وشرابه مبتعدا عن الدين ، مما أضاف لدولته متاعب جديدة فوق متاعبها التي تعاني منها .

تولى هشام بن عبد الملك الخلافة عام ١٠٥ هـ بعد أخيه يزيد الذي بقيت آثار سياسته عبئا ثقيلا على الدولة رغم الهدوء الظاهري عليها . حاول ، وهو السياسي البارع(١٢٦) ، بذل كل الجهود الممكنة لدرء الخطر عن دولته . فنرى من المناسب أن نشير الى أن هشاما عمل جهده ولم يكن بمقدوره أن يعمل أكثر مما عمل(١٢٧) . فقد عمل على عزل الولاة الظالمين ومعاقبتهم اذا شكا الناس منهم وصدقت الشكوى(١٢٨) . وكان يهتم برد المظالم فيخرج في الرصافة ستين يـوما كـل سنة مبـاحا للناس لا يفني أيامه تلك الا برد المظالم(١٢٩) . وقد وضع العيون والجواسيس من الثقات المعروفين للوقوف على أعمال الولاة ، ومعرفة ما يقوم به الأشرار في كل أرجاء الدولة(١٣٠) . وشهد خصومه بجدارته فقال عبد الله بن علي العباسي لما ولي الشام بعد انتصار الدعوة العباسية : « جمعت دواوين بني مروان فلم أر ديوانا أصح ولا أصلح للعامة من ديوان هشام »(١٣١) . وقال المسعودي « ان السـواس من بني أمية ثـلاثـة : معـاويـة وعبـد الملك وهـشـام ، وختـمت أبـواب السـيـاسـة وحسـن السيرة »(١٣٢) .

لكن عهده الذي بـدأ بالحـزم والقبض على نـاصية الأمور بقوة ، قد جابه أحداثا جساما نتيجة الثورات التي حدثت في عهده ، وقد امتزجت فيها العوامل الدنيوية والدينية . وكان أغلب القائمين بها يحـاولون التخلص من الحكم العربي عامة أو اسقاط الحكم الأموي ، أو محاولة تصحيح سياسة الأمويـين واجبارهم عـلى اتباع النظام الاسلامي في ادارتهم للدولة . فقد ثار زيد بن

(١٢٣) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ج٥ ص٦٧
(١٢٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٣٨
(١٢٥) فلهاوزن : الدولة العربية ص ٢٥٩
(١٢٦) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٥
(١٢٧) يذكر البلاذري في كتابه أنساب الأشراف ص ٥٢٩ - ٥٦٠ أن هشاما قال : « والله ما هممت بظلم مسلم ولا معاهد منذ وليتها . أي منذ تولية الخلافة .
(١٢٨) البلاذري : أنساب الاشراف ص٥٦٣
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٧٦ - ٦٨
(١٢٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ص ١٠٧
(١٣٠) نفس المصدر والصفحة
(١٣١) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٢٠٣
(١٣٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٥

علي في الكوفة[١٣٣] ـ وهي المصر المناوىء للأمويين دائما ـ لكنهم قضوا على ثورته بسرعة وسهولة لضعف امكاناته تجاه الدولة ، لكنها تركت أثرا أكبر مما توقعه الأمويون ، وهي حركات الشيعة في خراسان التي أدت الى اضعاف موقف الأمويين هناك . حيث استغل دعاة العباسيين مقتل زيد وصلبه لصالحهم ، فيذكر أمير علي ، أن مقتل زيد أزال منافسا قويا للعباسيين ، وأسند دعوتهم التي قوضت دعائم الدولة الأموية[١٣٤] . كما كان لثورة البربر في شمال أفريقية على عامل هشام عبيد الله بن الحباب الذي مارس التعسف والاستغلال ضدهم أثرها في زعزعة الحكم الأموي هناك[١٣٥] . وكان لثورات الخوارج في اليمن والمشرق أثر آخر على الدولة ، فقد ثار عباد الرعيني في اليمن فقتله يوسف بن عمر والي اليمن مع أصحابه[١٣٦] . كما قام الخوارج بثورتين في مشرق خراسان ، قامت أولاهما في منطقة هراة بقيادة صبيح الخارجي فقتل وانتهت حركته[١٣٧] . وأخرى بقيادة خالد الخارجي بنفس المنطقة فقتل أيضا وتشتّت حركته[١٣٨] . وثورات أخرى قضى عليها[١٣٩] . لكنها ظلت تحدث أثرا سلبيا في خلق معارضة دائمة للأمويين ، ويبدو أن أغلب هذه الثورات حدثت في عهد الوالي خالد القسري ، المعروف بقسوته وتصرفاته السلبية تجاه عامة الناس[١٤٠] . وقامت ثورة للحارث بن سريج عام ١١٥ هـ في خراسان وبلاد ما وراء النهر ، وسببها تذمر الناس وسخطهم من الغلاء والاستغلال وأن أغلب مؤيدي الثورة كانوا من غير العرب أي من الطبقات الاجتماعية المرهقة بكثرة الضرائب ، التي تطمح الى المساواة بالعرب[١٤١] . لكن الثورة هزمت بقيادة نصر بن سيار[١٤٢] . وثار الغد فيما وراء النهر محتجين بأخذ الجزية منهم ، التي رفعها عنهم عمر بن عبد العزيز ، كما كان لضعف العنصر العربي المستقر بينهم وتأييد طائفة من المتدينين العرب لهم سبب في ذلك . ويبدو أنها ثورة السكان المحليين على السيادة العربية ولم

---

(١٣٣) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ٣٢٦

(١٣٤) أمير علي : مختصر تاريخ العرب ص ١٥٥

(١٣٥) ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج ١ ص ٥٢

(١٣٦) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٤٠ ويسميه المؤلف المجهول لكتاب العيون والحدائق ص ١٠٩ باسم عياد المعاقري .

(١٣٧) هراة مدينة كبيرة مشهورة من أمهات مدن خراسان
ياقوت : معجم البلدان مادة هراة
المؤلف المجهول : العيون والحدائق ص ١٠٨

(١٣٨) نفس المصدر ص ١٠٨ ـ ١٠٩
الكبيسي : هشام بن عبد الملك ص ٢٤١

(١٣٩) مثل ثورة بهدل بن بشر الشيباني في الموصل ، وحركة السختياني في الحيرة .
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ١٣٠ ، ١٣٧
المؤلف المجهول : العيون والحدائق ص ١٠٩

(١٤٠) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٦٧ ـ ٦٨

(١٤١) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٩٤
الكبيسي : هشام بن عبد الملك ص ٢٥٧

(١٤٢) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ١٧٧
ابن الأثير : الكامل ج ٥ ص ١٨٣ ، ١٣٨

يكن العامل الاقتصادي وحده هو الدافع لقيامها(١٤٣) .

كما كان للعصبية القبلية في عهده دور في إذكاء روح الشقاق والتناحر رغم أنه كان فوق العصبيات فلم يتعصب لقبيلة دون أخرى حتى اضطر أحيانا الى اقصاء الولاة الذين يشعر بهم يوالون هذا التطرف القبلي (١٤٤) .

ان اختيار خراسان مكانا لأغلب هذه الحركات يفسر لنا اختيار العباسيين لها حيث اتخذت الدعوة العباسية الوعد بتحسين أوضاع الموالى اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ومساواتهم بالعرب نتيجة السياسة الأموية وانطلاقا من الأساس الدينى الذى لا يفرق بين عربي وأعجمى الا بالتقوى برنامجا اجتماعيا لها . لذا فقد حاولت الدعوة أن تستغل هذا الشعار وتضم أكبر عدد ممكن من الأتباع والعناصر المناوئة للحكم . هذه العناصر التى كانت تشعر بضرورة التغيير لأنها أصبحت في نظر العرب موالي أو مواطنين دون العرب ، فهناك التقت مصلحة الفرس والعباسيين معا لتحقيق الأهداف المشتركة ، ألا وهى اسقاط الدولة الأموية ، وتكوين دولة جديدة كل منها يستطيع تحقيق آماله وأمانيه فيها .

هذا بالاضافة الى انتشار الدعوات السرية الأخرى ، فقد انتشرت الدعوة القدرية بين أمراء الأمويين . ومع ذلك لم تكن المعارضة تشكل خطرا على الدولة في نهاية عهد هشام (١٤٥) .

لقد اضطرب وضع الأمويين بعد موت هشام في سنة ١٢٥ هـ ولا نجد بينه وبين آخر خلفائهم مروان بن محمد الجعدي سوى الوليد بن يزيد الذى يضرب به المثل في الاهمال والابتعاد عن الدين ، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك الذى كان وبالا على الدولة والبيت الأموى والذى مات دون أن يحقق شيئا (١٤٦) .

أما مروان بن محمد الجعدى آخر خلفاء بنى أمية فقد دفع ثمن اخطاء أهله وأسرته . اذ تميز عهده بالفتن والصراع القبلى . فقد تجدد نشاط الخوارج ، وثورة منظمة للعباسيين ـ كما نجد فتنا أخرى ساعدت على نمو النشاط الهدام وعلى انتشار الثورة . كل هذه العناصر يجمعها هدف واحد هو الخلاص من الدولة الأموية .

لعبت العصبية القبلية الدور الأهم ، فقد خالف مروان من سبقه من الأمويين حيث تعصب للقيسية تعصبا بلا حدود مما أثار حفيظة القبائل اليمانية في دمشق وبعض مدن الشام الأخرى (١٤٧) . مما أضعف العنصر العربي الذى تعتمد عليه الدولة بانحراف القبائل اليمانية عنه وانضمامهم الى الدعوة العباسية (١٤٨) . ولم يقتصر الصراع القبلي على مدن الشام بل شمل الولايات

---

(١٤٣) الغد : ناحية كثيرة المياه والأشجار واسعة وفيها قرى كثيرة بين بخاري وسمرقند . وقيل إن كلمة الغد تعريف لسكنة البلاد المسماة باسمهم .

الطبري : الرسل والملوك ج ٦ ص ٥٥٩

بارتولد : تاريخ الترك في آسيا ص ٣٥

ياقوت : معجم البلدان مجلد ٣ ص ٢٢٢ مادة سغد

(١٤٤) كانت العصبية القبلية من العوامل المهمة التي أدت الى انهيار الدولة فدفعت بعضهم الى التستر على دعاة العباسيين ، فقد ذكر الطبري مثلا في ج ٧ ص ١٠٨ أن أسد القسرى والى خراسان عاقب الدعاة من القيسيين وعفا عما كان منهم من اليمنيين .

(١٤٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ١٩ ـ ٣٠ . ENCY.of ISLAM VOL III p. 493

(١٤٦) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣١ - ٣٣٦

(١٤٧) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨ وما بعدها

(١٤٨) يذكر المسعودي أن مروان تعصب لقومه من نزار على اليمن ، ولانحراف اليمن عنه الى الدعوة العباسية ، وتغلل الأمر الى أنتقال الدولة عن بني أميه الى بني هاشم .

المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٢٤٥

الأخرى ، وخاصة ولايات خراسان المعروفة بعدائها للأمويين مما أدى الى حدوث معارك بين القبائل المتناحرة مثلما حدث فى بلخ (١٤٩) . وكان لتعيين مروان ولاته وفق طلب سكان كل ولاية سبب في اذكاء الفتنة مما دعا هؤلاء الولاة الى التعصب لولاياتهم وقبائلهم وبالوقوف بوجه الخلافة كما حدث لثابت بن نعيم الجذامي حين عينه مروان واليا على فلسطين (١٥٠) . وموقف سليمان بن هشام الأموى الذى خرج على مروان وبايع العباسيين والذى كانت نهايته على أيديهم (١٥١) . ان مراعاة المصلحة العامة أمر ضرورى وجوهرى ، فالذين لا يعرفون هذه الحقيقة أو يتجاهلونها هم واهمون ، لأن تغليب روح العشيرة ومصالحها الجزئية على روح الأمة ومصالحها الحيوية العامة يؤدى الى تدمير الأمة ككل .

أما الخوارج الذين ظهروا بعد حادثة التحكيم ، وظلوا يعاصرون الدولة الأموية والذين دب فيهم الضعف والتمزق نتيجة مطاردتهم وقتل الكثير منهم ، فإنهم ظهروا على مسرح الأحداث التاريخية فى عهد مروان مستغلين الانقسامات والفتن . فكانت حركة الضحاك بن قيس الشيباني في العراق التى انتهت بمقتله بعد أن سيطر على الكوفة والموصل (١٥٢) وحركة سعيد ابن بهدل الخيبري في الجزيرة بعد مقتل الوليد بن يزيد وانتهت الحركة بمقتله أيضا (١٥٣) ثم قامت انتفاضة اخرى بقيادة شيبان بن عبد العزيز اليشكرى الخارجى الذي لم يتمكن من منازلة مروان فهرب الى الموصل وتحصن بها تسعة أشهر لكنه انتهى بالفشل والتشتت وبمقتله ضعفت وتشتتت حركة الخوارج في الجزيرة (١٥٤) فكانت هناك محاولات يائسة لاستعادة القوة فقامت لهم حركة بالحجاز بقيادة المختار بن عوف الأزدى المعروف بأبي حمزة الخارجي وانتهت بمقتله أيضا وانتهاء حركاتهم ، حتى مات نشاطهم فيما بعد . (١٥٥)

أما تنظيمات آل البيت ، فقد قامت لهم فى عصر مروان حركتان فشلت الأولى وكانت بقيادة عبدالله بن معاوية بن جعفر بن أبى طالب فى الكوفة ، مستغلا اشتداد العصبية القبلية ومعاداة الكوفيين للأمويين التي انتهت بهزيمته وفراره الى خراسان ووفاته هناك (١٥٦) أما الحركة الثانية فهي الدعوة العباسية ذلك التنظيم

---

(١٤٩) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٢٨٥ وما بعدها

(١٥٠) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩ ، الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٨

(١٥١) نفس المصدر والصفحة
ابن الأثير : الكامل ج ٤ ص ٢٩٩

(١٥٢) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦
الكامل : ابن الأثير ج ٤ ص ٢٩٩

(١٥٣) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧

(١٥٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٩ وما بعدها

(١٥٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٨
ابن الأثير : الكامل ج ٤ ص ٣١٥

(١٥٦) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ٣٧١ ـ ٣٧٤
ابن الطقطقا ـ الفخري في الآداب السلطانية ص ١٣٨ ـ ١٣٩

السياسى والعسكرى المحكم الذى كان من نتيجته تلك الطامة الكبرى بالنسبة للأمويين حيث ظهر أبو مسلم والحركة العباسية التى نجحت بقتل مروان بعد معركة الزاب الكبرى وإزالة البيت الأموى ونقل الخلافة الى العباسيين .

ولاشك أن هناك أسبابا أخرى اجتماعية واقتصادية ساعدت على تقويض الخلافة الأموية نمت وبان أثرها فى عهد مروان فقد تغيرت بنية المجتمع العربى الاسلامى بعد دخول الموالى فى الاسلام ومشاركتهم الفعالة فى التنظيمات السرية المناوئة للحكم الأموى واختلاط العرب بهم اجتماعيا . والاضطراب المالى فى الدولة بعد أن تحولت طرق التجارة من حوض البحر المتوسط إلى الخليج العربى والقسطنطينية وخاصة بعد أن هزم العرب فى معركتهم البحرية مع الروم سنة ١٢٩ هـ / ٧٤٧م (١٥٧) .

كان لهذه العوامل من الأثر الحاسم فى هز الكيان الأموى ما يعادل قيام الدعوة العباسية كدعوة ، كما كان للثورات المحلية الأخرى كتعابير نقمة من أثر .

وختاما لابد أن نقول إنه مادامت طبيعة نظام الأمة قد تغيرت ، فقد استتبع ذلك أن تغيرت كل التفاصيل تبعا لذلك ، فالخليفة لم يعد فى حقيقة الأمر والواقع خليفة رسول الله (ص) بل أصبح ملكا ، والأمة لم تعد جماعة متعاونة مع هيئة الحكم لرفع شأنها وتوسيع نطاقها عن طريق الفتوح ونشر الاسلام ، بل أصبحت رعية لا رأى لها ، والمقاتلون لم يعودوا مجاهدين فى سبيل الله ، بل أصبحوا جنودا للدولة مأجورين فيها لتحقيق أهدافها وخدمة رجالها ، والأموال لم تعد تقتصر على ما يرضاه الشرع ، بل أصبحت جبايات مفروضة من الخليفة ورجال دولته تستخدم لصالحهم ، والجنود أصبحوا مأجورين من بيت مال الخليفة ، لا من بيت مال المسلمين ، وهذا يصور لنا باختصار الأسباب الأساسية فى تدهور الدولة الاسلامية ، لأن لكل دولة من الدول طبيعة خاصة بها ، اذ هي تخلت عنها خرج زمام أمرها من أيديها ، وتغير كل شيء فى طبيعتها نتيجة لذلك .

هـذا ما حدث فى دولة الأمويين والذى أدى الى ضعفها وتدهورها وسقوطها فى النهاية .

***

---

(١٥٧) السيد الباز العريني : الدولة البيزنطية ص ٢١١ ، دار النهضة ١٩٨٢
القاضي سعيد أبو حبيب : مروان بن محمد ص ٨

المصادر :

أولا : المصادر العربية المطبوعة :

(١) القرآن الكريم .

(٢) كتب الحديث وتشمل :

أ ـ أبي داود (ت ٣١٦ هـ) عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني .

سنن أبي داود مع حاشية عيون المعبود ، عنى بنشره الحاج حسن أيرانى ، صاحب دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .

ب ـ البخاري : (ت ٢٥٦ هـ) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن المغيرة الجعفي .

كتاب صحيح البخاري ، دار مطابع الشعب .

ج ـ ابن ماجة : (ت ٢٧٥ هـ) الحافظ أبي عبد الله محمد بن زيد القزويني .

سنن ابن ماجه ، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٢ .

(٣) ابن الأثير : (ت ٦٣٠ هـ) الامام عز الدين أبو الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الجزري .

أ ـ الكامل في التاريخ ، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ١٩٦٥ .

ب ـ أسد الغابة في معرفة أحوال الصحابة ـ نشر المكتبة الاسلامية .

(٤) ابن أعثم (ت ٣١٤ هـ) أحمد بن عثمان الكوفي .

كتاب الفتوح ـ حيدر أباد ١٩٧٠ .

(٥) ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلاني .

أ ـ الأصابة في تمييز الصحابة وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب ـ طبعة مكتبة المثنى ببغداد .

ب ـ تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر أباد ١٩٠٧ .

(٦) ابن حزم (ت٤٥٦هـ) ابومحمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي

أ ـ جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبدالسلام هارون . مطبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٤ .

ب ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، ١٣١٧هـ .

ج ـ الاحكام في أصول الأحكام .

د ـ نقط العروس ، تحقيق شوقي ضيف ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

(٧) ابن خلدون : (ت٨٠٨هـ) أبوزيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

أ ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، طبعة بيروت ١٩٥٦ .

ب ـ المقدمة ، من منشورات دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦ .

(٨) ابن خلكان : (ت٦٨١هـ) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابي بكر .

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس مطبعة دار الثقافة ، بيروت ـ لبنان .

(٩) ابن خياط : (ت ٢٤٠هـ)أبوعمر خليفة بن خياط بن أبي هبيرة الملقب بشباب .

كتاب التاريخ ، تحقيق الدكتور أكر العمري ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، العراق ١٩٦٦ .

(١٠) ابن سعد : (ت٢٣٠هـ) ابوعبدالله محمد

الطبقات الكبرى ، عني بتصحيحه وطبعه ادوارد سنمو ، طبع بمدينة برلين ، المطبعة الحكومية ١٩٣٠ .

(١١) ابن طباطبا : (ت٧٠٩هـ) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا .

الفخري في الآداب السلطانية ـ مطبعة دار بيروت للطباعة والنشر .

(١٢) ابن عبد البر النمري القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣هـ

كتاب الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الآثار ـ مطبعة لجنة إحياء التراث العربي ١٩٧١ .

(١٣) ابن عبد ربه : (ت٣٢٩هـ) أبوعمر شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي المالكي .

العقد الفريد ، طبعة القاهرة ١٩٦٧ .

(١٤) ابن عذارى (ت هـ) محمد المراكشي .

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ليدن ١٩٤٨ م .

(١٥) ابن قتيبة : (ت ٢٧٦هـ) أبو محمد بن عبدالله بن مسلم

أ ـ عيون الأخبار ، طبعة القاهرة ١٩٦٣ .

ب ـ كتاب المعارف ، تحقيق مصطفى السقا ورفاقه ، مطبعة البابي الحلبي المصرية ١٩٥٥ .

ج ـ الأمة والسياسة : ويعرف بتاريخ الخلفاء (وينسب اليه) تحقيق الدكتور طه محمد الزيني ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧ .

(١٦) ابن كثير : (ت ٧٧٤هـ) الامام أبو الفدا أسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي .

البداية والنهاية في التاريخ ، مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٣ ، وبيروت ١٩٦٣ .

(١٧) ابن المرتضى : (ت ٨٤٠هـ) أحمد بن يحيى الزيدي

طبقات المعتزلة ، طبعة بيروت ١٩٦١ .

(١٨) ابن مزاحم : (ت هـ)

وقعة صفين

(١٩) ابن منظور : (ت ٧١١هـ) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن علي ـ لسان العرب ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .

(٢٠) ابن النديم : (ت ٣٨٥هـ) محمد بن اسحق المعروف بالوراق

كتاب الفهرست للنديم ، تحقيق رضا تجدد ، طبعة ايران ١٩٧١ .

(٢١) ابن هشام (ت ٢١٣هـ) أبو محمد عبد الملك بن هشام .

كتاب سيرة النبي (ﷺ) أربعة أجزاء ، تحقيق السقا ورفاقه ، مطبعة البابي الحلبي المصرية ١٩٥٥ .

(٢٢) الأبشيهي : (ت ٨٥٠ هـ) شهاب الدين احمد

المستظرف في كل فن مستظرف ، المطبعة الدينية بمصر ١٣٢١ هـ .

(٢٣) البلاذري : (ت ٢٧٩ هـ) احمد بن يحيى بن جابر .

أ ـ فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبعة البيان العربي القاهرة ١٩٧٨ .

ب ـ أنسابُ الأشراف ، تحقيق محمد حميد الله ، بالاشتراك مع دار المعارف المصرية .

(٢٤) الجهشياري : (ت ٣٣١ هـ) أبي عبد الله محمد بن عبدوس

الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا ، وابراهيم الابياري ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨ .

(٢٥) الدينوري : (ت ٢٨٢ هـ) أبو حنيفة أحمد بن داود

الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم ماجد ، مطبعة وزارة الثقافة والارشاد المصرية ١٩٦٠ .

(٢٦) الذهبي : (ت ٧٤٨ هـ) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان

أ ـ تذكرة الحفاظ ، بيروت دار احياء التراث العربي ١٩٥٤ .

ب ـ سيرة أعلام النبلاء ـ معهد المخطوطات ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، والابياري .

(٢٧) السيوطي : (ت ٩١١ هـ) جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

(٢٨) الشافعي : (ت ٢٠٤ هـ) محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي .

كتاب الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٠ .

(٢٩) الطبري : (ـ ٣١٠ هـ) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري .

أ ـ تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ .

ب ـ دلائل الامامة ، مطبعة النجف ، العراق ، ١٩٤٩ .

(٣٠) الماوردي : (ت ٤٥٠ هـ) أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصري البغدادي .

الأحكام السلطانية ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٩٦٢ .

(٣١) المسعودي : (ت ٣٤٦ هـ) أبو الحسن على المسعودي .

أ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار التحرير ، القاهرة ١٩٦٦ .

ب ـ التنبيه والأشراف ، طبعة بيروت ، ١٩٦٥ .

(٣٢) المؤلف المجهول : العيون والحدائق في أخبار الحقائق ، تحقيق نبيلة عبد المنعم داود ، النجف ، العراق ، ١٩٧١

(٣٣) ياقوت الحموى : (ت ٦٢٦ هـ) شهاب الدين أبو عبد الله

كتاب معجم البلدان ، دار صادر بيروت ١٩٧٧

(٣٤) اليعقوبي : (ت ٢٨٦ هـ) أحمد بن أبي يعقوب ، جعفر بن وهب الكاتب المعروف بابن واضح الأجباري .
أ ـ كتاب التاريخ ، قدم له وعلق عليه السيد محمد صادق بحر العلوم ، طبعة بيروت ١٩٦٥
ب ـ كتاب البلدان ، المطبعة الحيدرية ، النجف ، العراق ١٩٥٧
ج ـ مشاكلة الناس لزمانهم ، تحقيق وليم ملورد ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٢ .

ثانيا : المراجع العربية المطبوعة والمترجمة :

(١) النص : الدكتور أحسان النص
العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي ، مطبعة دار الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٣ .

(٢) الشريف : الدكتور أحمد إبراهيم الشريف
دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة ، مطبعة دار الفكر العربي ١٩٦٨ .

(٣) صفوت : أحمد زكي صفوت .
جمهرة خطب العرب ، في عصور العربية الزاهرة القاهرة ، شركة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٢ .

(٤) علي : سيد أمير علي
مختصر تاريخ العرب ، عفيف البعلبكي ، بيروت ١٩٦١ .

(٥) بارثولد : و
تاريخ الترك في آسيا الوسطى ، ترجمة احمد السيد سليمان وابراهيم صبري ، القاهرة ١٩٥٨ .

(٦) بروكلمان : كارل بروكلمان
تاريخ الشعوب الاسلامية ، نقله للعربية د . نبيه أمين وفارس منير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤

(٧) جوزي : بندلي جوزي
في تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، القدس ١٩٢٨

(٨) علي : الدكتور جواد علي
المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، دار العلم للملايين بيروت ، ١٩٦٩ .

(٩) العريني : السيد الباز العريني
الدولة البيزنطية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٢ .

(١٠) دكسن : الدكتور عبد الأمير عبد حسين دكسن
الخلافة الأموية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٣ م .

(١١) الميداني : عبد الرحمن حسن الميداني
أسس الحضارة الاسلامية ووسائلها ، دار القلم ، بيروت ١٩٨٠

(١٢) الخطيب : عبد الله مهدي الخطيب
الحكم الاموى في خراسان ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ١٩٧٥

(١٣) النبهان : محمد فاروق النبهان
نظام الحكم في الاسلام ، مطبعة جامعة الكويت ١٩٧٤

(١٤) فلهاوزن : يوليوس فلهاوزن .
تاريخ الدولة العربية في ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية ، القاهرة ١٩٥٨

(١٥) أبو حبيب : القاضي سعدي أبو حبيب
مروان بن محمد وأسباب سقوط الدولة الأموية ، دار لسان العرب ، لبنان .

(١٦) الكبيسي : عبد المجيد محمد صالح الكبيسي
عصر هشام بن عبد الملك ، مطبعة الأعظمي ، بغداد ١٩٧٥

(١٧) العشي : يوسف العشي
الدولة الأموية والاحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥

المراجع الأجنبية :

1 - Arnold : Sir Thomas
The Caliphate Oxford 1924 .
2 - Encyclopaedia of Islam.
New Editionm
3 - Lewis Bernard.
Abbasids Encycl of Islam 2ed Leiden 1954.
4 — HisToRicAl ATIAS OF The ,USII, PEAPLE

العدد التالي من المجلة

العدد الرابع - المجلد الخامس عشر
يناير - فبراير - مارس

قسم خاص عن

الظاهرة الإبداعية

البلد	السعر
الخليج العربي	٥ ريالات
السعودية	٥ ريالات
البحرين	٤٠٠ فلس
اليمن الشمالية	٤٫٥ ريال
اليمن الجنوبية	٤٠٠ فلس
العراق	٣٠٠ فلس
لبنان	٢٫٥ ليرة
الأردن	٢٥٠ فلسا
سوريا	٣ ليرات
القاهرة	٢٥٠ مليما
السودان	٢٥٠ مليما
ليبيا	٣٥ قرشا
مسقط	٤٠٠ بيسه
الجزائر	٥ دنانير
تونس	٥٠٠ مليم
المغرب	٥ دراهم

الاشتراكات :

البلاد العربية ٢٫٥٠٠ دينار
البلاد الاجنبية ٣٫٠٠٠ د.

تحول قيمة الاشتراك بالدينار الكويتي لحساب وزارة الاعلام بموجب حوالة مصرفية خالصة المصاريف على بنك الكويت المركزي، وترسل صورة عن الحوالة مع اسم وعنوان المشترك إلى :

وزارة الاعلام - المكتب الفني - ص.ب ١٩٣ الكويت

مطبعة حكومة الكويت

عالم الفكر

٤



الظاهرة الابداعية

المجلد الخامس عشر - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٨٥

ادوارد مونش
Edward Munch
(١٨٦٣ - ١٩٤٤)

لقاء في الكون
حفر على الخشب (١٨٩٧ ؟) .



مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يناير - فبراير - مارس ١٩٨٥ .
المراسلات باسم : الوكيل المساعد لشئون الثقافة والصحافة والرقابة - وزارة الاعلام - الكويت : ص. ب ١٩٣ .

المحتويـــات



الظاهرة الابداعية

يروى أن أحد كبار المشتغلين في تجارة اللوحات الفنية اشترى لوحة عليها توقيع الفنان الأسباني الشهير « بيكاسو » ، فحملها وسافر من باريس الى كان Cannes حيث كان يعيش الفنان لكي يعرف منه إذا ما كانت اللوحة حقيقية وأصيلة أم مزيفة , وكان الفنان يعمل في مرسمه ، فاكتفى بأن ألقى عليها نظرة خاطفة واحدة وقال له : « إنها مزيفة » . وبعد بضعة شهور اشترى نفس التاجر لوحة أخرى عليها توقيع « بيكاسو » أيضا فحملها وسافر بها الى كان ، وتكرر ما حدث في المرة الأولى ، إذ ألقى بيكاسو عليها نفس النظرة السريعة وزمجر في اقتضاب : « إنها مزيفة » . وهنا صاح التاجر : « ولكن يا أستاذنا العزيز ، لقد رأيتك بعيّني هاتين وأنت تعمل على هذه اللوحة ذاتها منذ عدة سنوات » . وهز بيكاسو كتفيه في غير مبالاة وقال له : « أحيانا أرسم لوحات مزيفة » .

ويعلق آرثر كيسلر Arthur Koestler على هذه الحكاية الواقعية بأن أحد مقاييس الأصالة هو « التأثير المباغت المفاجىء » الذي تتركه في الآخرين . فإجابة بيكاسو لم تكن متوقعة بغير شك ، كما أنها تخرج عن نمط الإجابة العادية المألوفة أو التي كان يمكن أن تصدر عن شخص أقل منه أصالة وإبداعا . فهو لم يقل مثلا : « إنني كغيري من الرسامين أرسم في بعض الأحيان لوحات من الدرجة الثانية ينقصها عنصر الإلهام وتدور حول موضوعات سبق لي أن رسمتها من قبل بحيث أنها تبدو لي بعد مرور بعض الوقت كما لو كان الذي رسمها هو شخص آخر يقلد أسلوبي وطريقتي .

«وصحيح أنه تصادف أن كان هذا الشخص هو أنا نفسي ، ولكن هذا لا يغير من الأمر شيئا فيما يتعلق بنوعية هذه اللوحة التي لا يرتفع مستواها عن مستوى اللوحات المزيفة . بل إنك تستطيع في الحقيقة أن تقول عنها إن بيكاسو غير الأصيل والذي فارقه الابداع والالهام يقلد في هذه الصورة أسلوب بيكاسو الحقيقي»[١] . لم يقل بيكاسو شيئا من هذا القبيل ، وإن كانت اجابته تحمل في طياتها ضمنا هذا المعنى بشكل أو بآخر ، وإنما ترك للآخرين أن يستنبطوا بأنفسهم ذلك المعنى من تلك العبارة التي تبدو كما لو كانت لغزا يحتاج إلى فهم وإلى حل ، نظرا لما يكتنفها من غموض وما تتميز به من عمق على الرغم من إيجازها . وهذا هو شأن كل الأفعال والأقوال الإبداعية الأصيلة التي تعكس التجربة الإنسانية في صورة شديدة التركيز تحمل كثيرا من عناصر الغرابة والمفاجأة أو المباغتة والاختلاف والتمايز في أسلوب التفكير وطريقة تداعي الأشياء وارتباطها بعضها ببعض بحيث تحتاج من الإنسان العادي أن يفكر فيها ليتعرف ما بها من معنى مستتر .

وإذا كانت هذه الحكاية الواقعية تقدم لنا بعض الملامح التي يمكن أن نستدل منها على الموهبة الإبداعية التي تميز في الوقت ذاته الشخص المبدع الأصيل ، فإن كثيرا من النكات التي يتداولها الناس ، وخصوصا أصحاب المواهب الإبداعية أنفسهم ، تُلقي هي أيضا مزيدا من الأضواء على عناصر هذه الموهبة . وكثيرا ما يلجأ علماء النفس والتربية إلى هذه النكات ليستخلصوا منها بعض المعاني الدفينة التي قد تخفى على الرجل العادي . من ذلك ما يقصه الكاتب الأمريكي مارك توين Mark Twain عن رجل كان يشغل نفسه بالبحث عن أعظم قائد حربي (جنرال) عرفه التاريخ . وحين سأل عن أين يمكن أن يعثر على ذلك الرجل قيل له أنه مات منذ زمن طويل وصعد إلى السماء . وذهب الرجل وراءه ، وعلى أبواب الجنة سأل القديس بطرس عن مطلبه ، فأشار الى (روح) تهيم على مقربة منها ، فقال له الرجل : « ولكن هذا ليس أعظم الجنرالات جميعا لأنني كنت أعرف هذا الرجل أثناء حياته ، ولم يكن إلا إسكافيا غير ماهر » ، فقال له القديس بطرس : « وأنا أعرف ذلك . ولكن لو كان هذا الرجل جنرالا لكان قد صار أعظمهم جميعا »[٢] . فهذه إذن (نكتة) لها مغزى إلى جانب الإجابة المباغتة غير المتوقعة ، لأنها تشير الى أن الكثيرين من الناس لا يعرفون إمكاناتهم وقدراتهم ومواهبهم الحقيقية ، كما أن الآخرين لا يقدرونهم حق تقدير . وهذا معناه أنه لن يكفي في دراسة الإبداع والموهبة الإبداعية الاعتراف والتسليم بوجودهما بعد أن يكونا قد تحققا بالفعل وتجسدا في عمل إبداعي محسوس ملموس ، أي بعد أن تعبر القوى الإبداعية بالفعل عن نفسها بحيث نستدل من ذلك العمل الإبداعي على وجودها ، وإنما ينبغي أن نعمل منذ البداية على الكشف عن المواهب والملكات والقدرات الإبداعية في الأفراد منذ الصغر ، وأن نستعين في ذلك بالحدس والبصيرة النافذة المتعمقة وبكل المقاييس والمعايير والمحكات والاختبارات العلمية الدقيقة ، ثم نعمل بعد ذلك على تنمية هذه المواهب والقدرات وإتاحة الفرصة لها للتعبير عن نفسها[٣] .

---

(١) Arthur Koestler, The Act of Creation, Pan, London 1964, pp.83-5.

(٢) Donald W. Mackinnon, The Nature and Nurture of Creative Talent, in Richard E. Ripple (ed.); Readings in Learning and Human Abilities, Harper & Row, N.Y. 1964, pp.403 - 404.

(٣) Ibid, p. 404.

وعلى الرغم من كثرة ما كتب في الدراسات السيكولوجية بوجه خاص عن الإبداع والعملية الإبداعية ومقوماتها وخصائص الشخص المبدع فلا يزال الغموض يحيط بالموضوع ، كما أن الكتابات السوسيولوجية والأنثربولوجية في هذا المجال لا تزال قليلة بشكل يلفت النظر . بل ان العلماء الذين تعرضوا بالدراسة لبعض جوانب الظاهرة الإبداعية لا يكادون يتفقون على تعريف واحد واضح لكلمة إبداع Creativity التي تزخر بها كتاباتهم . والظاهر أن الكلمة الأجنبية بمعناها الحديث ظهرت في أوربا في عصر النهضة لكي تشير إلى ما هو أصيل ومبتكر وإلى حد ما مثمر ، وإن كانت تستخدم في الإشارة الى بعض أنواع العمل والنشاط كما هو الحال حين نتكلم مثلا عن الكتابة « الإبداعية » أو الفنون الإبداعية[٤] . ولكن الكلمة تستخدم الآن أكثر ما تستخدم في مجالات علم النفس وبالذات في تحديد بعض الملامح والخصائص والمميزات الشخصية مثل التلقائية والأصالة والذكاء الحاد وما الى ذلك[٥] . . ومع ذلك فالفكرة ذاتها قديمة : وعالم النفس البريطاني سيريل بيرت Cyril Burt يقول في تقديمه لكتاب كيسلر إن « نعمة الإبداع » كانت معروفة منذ أزمان بعيدة جدا وكان يُنظر إليها بكثير من الاجلال والإكبار كما لو كانت هبة إلهية مقدسة ، كما أن الأساطير اليونانية كانت تلحق قوى الإبداع أو الموهبة الإبداعية إلى بعض الأبطال الأسطوريين العباقرة من أمثال بروميثيوس مكتشف النار ، وڤولكان أول من صهر الحديد ، وهرمس مخترع الكتابة ، واسكولا بيوس مؤسس أقدم مدرسة في الطب . فهؤلاء جميعا يظهرون في الثقافة اليونانية القديمة على أن فيهم نفحة من الآلهة ويتميزون بوجود عنصر إلهي في تكوينهم ، أو على الأقل عنصر إعجازي يفوق قدرات البشر العاديين . وقد ذهب العلماء مذاهب مختلفة متباينة بل متضاربة في محاولتهم تفسير هذه المواهب الفذة الخلاقة لدرجة أننا نجد بعض العلماء الساخرين المتشائمين المتشككين من أمثال نورداو Nordau ولمبروزو Lombroso يرون أن شخصية « السوبرمان » ليست سوى نزوة باثولوجية غير متوازنة وتعاني من بعض المتاعب العقلية وتكاد تشبه إلى حد كبير شخصية الإنسان المصاب بالصرع الذي كان يوصف في وقت من الأوقات بأنه مرض (مقدس) ، وأنه ليس ثمة من هو أكثر أصالة من الشخص المعتوه ، كما أنه ليس ما هو أكثر غرابة وخيالا من الحلم . وعلى ذلك فربما لم يكن الشخص العبقري إلا كمن يسير وهو نائم ، ولكن أحلامه أصابت كبد الحقيقة بطريق المصادفة البحتة[٦] . ويجب ألا ننسى هنا أن آرثر كيسلر له كتاب مشهور بعنوان « السائرون نياما The Sleepwalkers وهو تاريخ لنظرة أو رؤية الإنسان المتغيرة للكون .

ولكن الشيء الغريب حقا هو أن الاهتمام الجاد بدراسة الإبداع بطريقة علمية منهجية لم يبدأ إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأنه لم يكن مقصورا على علماء النفس ، وإنما شارك فيه بعض علماء البيولوجيا والوراثة وغيرهم ممن كانوا

---

(٤) انظر مادة **Creative** في :
Raymond Williams, Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, Fontana, London 1976, p. 72

(٥) **J.M. B. Edwards, "Creativity, Social Aspects", in International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol.2, p. 448.**

(٦) **Cyril Burt, "Foreword", to Arthur Koestler, *op. cit*, p.13.**

يتجهون في بحوثهم وتفسيراتهم اتجاها تطوريا . وربما كان من أهم هؤلاء العلماء العالم البريطاني فرنسيس جالتون Francis Galton الذي كان يرى إمكان « الحصول » على العباقرة والنوابغ والمبدعين عن طريق « الاستيلاد » ، أي بنفس الطريقة التي نحصل بها على السلالات الممتازة من الخيول أو الثيران . ولكن جالتون لم يلبث أن أدخل بعض العناصر والعوامل غير البيولوجية الى نظريته وبدأ يتكلم عن وجود قدرات وإمكانات أخرى تتمثل في التلقائية و « السيولة » غير العادية في تداعي الصور والأفكار ، وذهب الى أن « العقل المبدع الخلاق » يزخر دائما بالأفكار والتصورات الجديدة المبتكرة ، وذلك الى جانب عنصرين آخرين على جانب كبير من الأهمية وهما قدرة ذلك العقل على تقبل الجديد والاستجابة له ، ثم الحدس ونفاذ البصيرة . فهذه كلها عناصر تميز العبقرية الإبداعية الناجحة المفيدة عن التخيلات المريضة والأوهام غير النافعة التي يغرق فيها الشخص الشاذ المخبول غريب الأطوار[٧] .

وعلى أي حال فقد كان فرنسيس جالتون يرى أن أهم مقومات التفكير والذكاء هي العناصر والمقومات المتوازنة التي تنتقل من جيل لآخر بنفس الطريقة التي نتوارث بها الخصائص والمميزات الجسمية والفيزيقية ، وأن هناك نوعا من التسلسل في المواهب داخل السلالة البشرية الواحدة وكذلك بين مختلف الأجناس والسلالات ، وأنه ينبغي على الذين يتمتعون بقدر كبير من مقومات العبقرية والنبوغ أن يقفوا في وجه الذين يقلون عنهم في المستوى ويقاوموهم ، سواء أكان ذلك في نفس المجتمع الذي ينتمون هم إليه أم في المجتمعات والشعوب الأخرى . ومن هنا فإن التزاوج والتوالد بين (الأنواع) الراقية يمكن أن تقدم لنا (سلالات) راقية وقادرة على الإبداع وتتميز بالأصالة والنبوغ وهكذا يمكن الوصول إلى (سلالة) أكثر سموا ورقيا من الناحية الجسمية والعقلية والأخلاقية من أي شيء عرفناه حتى ذلك الحين . . وبصرف النظر عن المقتضيات العملية والأخلاقية التي تتضمنها هذه الآراء فيجب أن ننظر إليها ضمن الإطار النظري العام الذي لازم تفكير القرن التاسع عشر ، وهو الإطار التطوري . كذلك يجب ألا ننسى أن فرنسيس جالتون هو حفيد ارازموس داروين Erasmus Darwin وأحد أبناء عمومة تشارلز داروين ، وبذلك فليس من المستغرب أن يكون قد كرس جانبا كبيرا من حياته لدراسة مشكلة أصل وطبيعة المواهب الفذة وإمكان انتقالها وتوارثها[٨] .

وقد كان لا بد من أن تلقى آراء جالتون كثيرا من النقد والهجوم وخصوصا من علماء النفس وعلماء التربية ، وذلك على اعتبار أن العبقرية « لا تورّث وانما تُصنع » . وجاء معظم النقد من المدرسة السلوكية . فعوامل البيئة والتربية والإعداد والمران كلها عناصر أساسية حتى بالنسبة لمن منحتهم الطبيعة كثيرا جدا من المواهب . أما الوراثة فإنها لا تقدم سوى (البذرة) التي يجب أن « تغرس في التربة الملائمة ثم نتولاها بالرعاية والري والتهذيب والتشذيب قبل أن تنضج وتتفتح »[٩] .

●●●

---

(٧) Ibid, p. 14

(٨) راجع في ذلك كتاب جالتون نفسه Hereditary Genius (عام ١٨٦٩) .
Michael Biddis, "Sir Francis Galton: British Scientist", in Justine Wintle (ed.), Makers of Nineteenth Century Culture, (1800 - 1914), R. K.P. 1982, pp. 235 - 37.

(٩) Cyril Burt, op. cit, p.15

وليس هذا مجال الحديث بالتفصيل عن المدارس والنظريات المختلفة المتضاربة عن العبقرية والنبوغ والإبداع أو عن الشخص العبقري أو عن الشخص المبدع ، والفوارق التي تميزه عن الرجل العادي البسيط ، وعما إذا كانت هذه الاختلافات والفوارق هي اختلافات في الكيف أو في الكم فقط . فالذي يهمنا الآن هو أن ندرك أن الإبداع هو حصيلة توافق عدد من العناصر الذاتية الداخلية أو حتى الفطرية مع عوامل أخرى خارجية أو بيئية ، وأن كل هذه العناصر والعوامل التي تبدو بسيطة وعادية في ذاتها تطورت بشكل غير مألوف في ذلك الشخص الذي نصفه بأنه « مبدع » وتمثلت في تلك الخاصية التي نطلق عليها اسم « الإبداع » . كذلك يهمنا أن ندرك هنا أن الكثيرين من العلماء وخصوصا من الأمريكان يميلون إلى التمييز بين نوعين مختلفين من القدرات العقلية : الأولى هي القدرات التي يمكن قياسها باختبارات الذكاء المعروفة بينما الثانية قدرات استثنائية وهي التي يصدق عليها اسم القدرات « الإبداعية » . ولكن هؤلاء العلماء لم يتفقوا مع ذلك على تحديد مقومات هذه القدرات الإبداعية بشكل واضح ومحدد ودقيق على ما سبق أن ذكرنا[١٠] .

واختلاف العلماء في فهم المقصود بالإبداع وعدم اتفاقهم على تعريف واضح محدد هو في حد ذاته مؤشر على تعقد الموضوع . ويكفي أن نشير هنا الى أن بعض هؤلاء العلماء يقصدون بالإبداع « المقدرة ability » على خلق شيء جديد أو مبتكر « novel » تماما وإخراجه إلى حيز الوجود ، بينما يقصد البعض الآخر من الكلمة « العملية process » أو العمليات ـ وخصوصا السيكولوجية ـ التي يتم بها خلق وابتكار ذلك الشيء الجديد ذي القيمة العالية ، وذلك في الوقت الذي ينظر فيه فريق ثالث إلى الإبداع في حدود العمل الإبداعي ذاته أو المحصلة أو الناتج الذي ينشأ عن « القدرة » على الابتكار وعن « العملية » الإبداعية التي تؤدي في آخر الأمر إلى إنجاز ذلك العمل الإبداعي وتحقيقه . وثمة تعريفات ، أو على الأصح مواقف أخرى ووجهات نظر مختلفة إلى الموضوع تكشف عن مدى تشعبه وتعقده . . وهذا هو ما يقصده دونالد ماكينون الذي يعتبر من أهم من كتب عن الجوانب السيكولوجية للإبداع حين يقول إن مفهوم الإبداع ليس مجرد « هيكل نظري » وإنما هو قاعدة أو « مبدأ عام » تندرج تحته كثير من الأمور التقويمية . وماكينون نفسه يميز بين أربعة مظاهر أو جوانب أساسية للإبداع ، ويرى أنه لا يمكن دراسة الموضوع إلا إذا أحطنا بها إحاطة شاملة لأنها تتداخل وتتكامل معا لكي تؤلف الظاهرة الإبداعية . وهذه الجوانب أو المظاهر الأربعة هي :

أ ـ العمل الإبداعي أو المحصلة الإبداعية Creative product .
ب ـ العملية الإبداعية Creative process .
جـ ـ الشخص المبدع Creative person .
د ـ الموقف الإبداعي Creative situation .

وكل مظهر ، أو جانب من هذه المظاهر أو الجوانب الأربعة يمكن أن يقدم لنا ـ حسب ما يقول ـ بعض الإجابات عن عدد من المشكلات المتعلقة بالموضوع ككل مثل طبيعة العمل الإبداعي والخصائص والمقومات التي يمكن عن طريقها ـ وفي ضوئها ـ تحديد الأعمال الإبداعية ، وطبيعة العملية الابداعية ، ونوع العمليات السيكولوجية التي يمكن أن تؤدي الى الإبداع الحقيقي الأصيل ، وذلك بالإضافة إلى كثير من التساؤلات الخاصة بالملامح الأساسية المميزة

(١٠) Loc. cit.

للشخص المبدع وخصائص ومقومات الموقف الإبداعي والظروف الاجتماعية والثقافية التي تساعد على ظهور التفكير الإبداعي والعقل المبدع الخلاق وما إلى ذلك[11] .

وتكشف بعض الدراسات التي أُجريت في مجال الإبداع عن أن كل شخص يمتلك قدرا ما من تلك « المقدرة الخاصة » التي نسميها « الابداع » وأنه يمكن تعهد هذه المقدرة وتنميتها بالتدريب والمران ، وخصوصا وان السلوك المتصل بالمردود الإبداعي Creative output ـ حسب التعبير الذي يستخدمه الأستاذان ايفانز وسميث ـ يتضمن كثيرا من عناصر حب الاستطلاع والرغبة في الكشف والارتياد وإثارة التساؤلات وتقديم إجابات غير نمطية وغير مألوفة على هذه التساؤلات ، وظهور كثير من بوادر وعلامات الاستقلال والتمايز في التفكير وفي التجربة على السواء ،[12] وأنه يتعين بناء على ذلك أن يدرك المجتمع أن الاشخاص المبدعين إنما يعملون بفضل أنماط تفكيرهم غير المألوفة على الإسهام في تقدم الجنس البشري . ويذهب ايفانز وسميث الى أن الإبداع هو « قدرة على التعامل بطريقة مريحة » مع المشكلات الغامضة أو غير المحددة ، وإيجاد مداخل أو « مقاربات approaches » جديدة وأصيلة ، وتجريب أساليب وتطبيقات جديدة تماما » ، وأن « التفكير الإبداعي تفكير غير تقليدي أو غير مألوف لأنه لا يتبع الطرق المعتادة المعروفة الثابتة في تعيين المشكلات أو حلها »[13] . وهذه الخاصة ، أعني خاصة الجدة novelty تتضمن بشكل ما أن الإبداع يحمل بين ثناياه بعض عناصر (التغير) نتيجة لخروجه على المألوف . وتكمن المشكلة الحقيقية في أن الإبداع الجديد يجب أن تتاح له الفرصة لإثبات جدواه والبرهنة على أهميته وفائدته بعد أن يتم إنجاز العمل الإبداعي وتحقيقه في الخارج ، وإن كان هذا لا يعني أبدا أن النشاط الإبداعي ـ أيا كان ـ يجب أن يدور دائما حول الأمور النافعة أو المجدية ، لأن التقيد والالتزام بمثل هذا المطلب سوف يؤدي في آخر الأمر الى القضاء تماما على إحدى الخصائص العامة المميزة لتلك القدرة التي يتمتع بها المبدعون والتي كثيرا ما تقودهم إلى كشف مجالات لم يسبق ارتيادها من قبل . (نفس المرجع والصفحة) .

●●●

هذا التمييز الذي يقيمه ماكينون بين تلك المظاهر أو الجوانب الأربعة التي تؤلف فيما بينها الظاهرة الإبداعية وجد له صدى في الطريقة التي ينظر بها علماء النفس من ناحية وعلماء الأنثربولوجيا والاجتماع من النّاحية الأخرى إلى الموضوع . فإذا كان علماء النفس يوجهون معظم اهتمامهم إلى الخصائص الفردية التي تلازم الظاهرة ، كما تنعكس بوجه خاص في العملية الإبداعية ذاتها وفي مقومات الشخص المبدع ، فإنه من المنطقي أن يعطي علماء الاجتماع والأنثربولوجيا أولوية لدراسة « العمل الإبداعي » و « الموقف الإبداعي » على اعتبار أن الأوضاع والظروف الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع تنعكس بالضرورة في كل ما يصدر عن الفرد من فكر أو فعل أو قول ، دون أن يؤدي ذلك إلى إغفال الجوانب الأخرى إغفالا تاما سواء من قِبَل علماء النفس أو علماء الاجتماع والأنثربولوجيا . فالإبداع وحدة

---

(١١) Donald W. Mackinnon, "Creativity: Psychological Aspects", in I.E.S.S., VOL 2, p. 435.

(١٢) J.M. Evans & P.A.Smith, Psychology for a Changing World, John Wiley, N.Y. 1940, p.200.

(١٣) Ibid, p. 199.

متكاملة بأطرافها الأربعة ، كما أن مدخل الدراسة فيه مدخل تكاملي يحيط بالظاهرة من كل نواحيها الفردية والجمعية أو السيكولوجية والاجتماعية والثقافية ، حتى وان اختلف العلماء - بحكم تخصصاتهم - في التركيز على بعض الجوانب أكثر من جوانب أخرى . وهذا مؤشر آخر على مدى تعقد الظاهرة وتشعبها .

إنما ينبغي علينا قبل أن نعرض لهذه الجوانب أو المظاهر الأربعة من زاوية البحث الأنثربولوجي أن نشير الى بعض الأمور والاعتبارات الهامة التي قد تساعد على توضيح المقصود بالإبداع وطبيعته ، وإزالة بعض ما قد يعلق ببعض الأذهان من غموض ولبس ينشآن في الأغلب من الخلط بين الإبداع وبعض القوى والقدرات التي يتمتع بها الفرد المبدع :-

والأمر الاول الذي ينبغي الانتباه اليه هنا هو ضرورة التمييز بين الإبداع والذكاء على اعتبار أنه ليس ثمة بالضرورة علاقة تطابق بين الاثنين . وهذه مسألة شغلت بال الكثيرين من علماء النفس وبوجه خاص العلماء الأمريكان الذين اهتموا بتبيين أن مقاييس الذكاء المعروفة ليست معيارا صحيحا لقياس مستوى الأصالة والإبداع . وصحيح - على ما يقول الأستاذ ماكينون في مقاله بالموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية (صفحة ٤٣٨) - أن الشخص المبدع كثيرا ما يتمتع بدرجة عالية من الذكاء ولكن العلاقة ليست مطردة في كل الأحوال ، وكل ما يمكن قوله في هذا الصدد أنه لا بد من توفر درجة معينة من الذكاء لكي يكون الشخص مبدعا . بل إن مستوى الذكاء المطلوب للإبداع يختلف من مجال لآخر بحيث أنه قد يكون منخفضا في بعض الأحيان لدرجة تثير الدهشة (نفس المرجع والصفحة) . وربما كان الأكثر أهمية من ذلك في الإبداع هو مدى قدرة الشخص المبدع على استخدام ذلك القدر من الذكاء الذي يتمتع به في إنتاج أعمال إبداعية وكيف يوجهه لهذا الغرض بفاعلية واقتدار . . و (ذكاء)[١٤] .

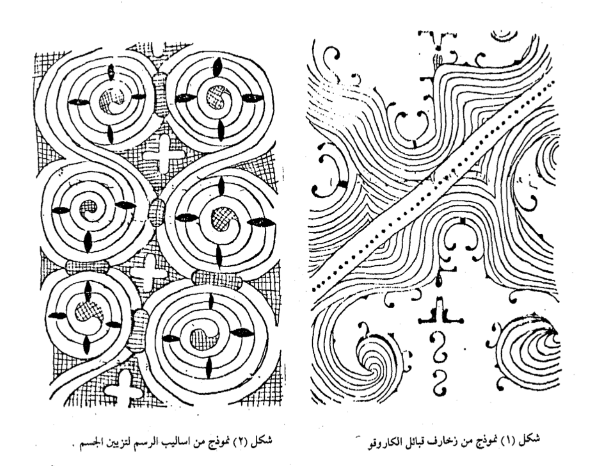
الأمر الثاني هو أنه من الخطأ أن نقصر وجود الإبداع والظاهرة الابداعية على المجتمعات المتقدمة ذات الحضارات الراقية أو على المجتمعات الصناعية ، دون غيرها من المجتمعات والثقافات . فالإبداع ظاهرة عامة كلية يمكن أن نجدها في كل المجتمعات الإنسانية وفي مختلف مراحل التطور الاجتماعي والثقافي . وصحيح أن علماء الأنثربولوجيا لم يعطوا الإبداع الفكري والفني في المجتمعات (البدائية) ما يستحقه من اهتمام وعناية ، ولكن الدراسات القليلة التي بأيدينا والتي اهتمت بدراسة الفنون (البدائية) بالذات ، وخصوصا لدى بعض القبائل الافريقية ولدى الهنود الحمر ، تكشف

---

(١٤) من الذين اهتموا بدراسة العلاقة بين الابداع والذكاء عالم النفس الشهير الاستاذ جيلفورد **J.P. Guilford** الذي يذهب الى ان الذكاء « متعدد الأبعاد » بشكل قد لا يتوقعه الكثيرون ، وأنه يضم مائة وعشرين قدرة من القدرات العالية . وقد خضعت بعض هذه القدرات المتصلة بالتفكير الابداعي لكثير من البحوث والدراسات . وقد أثارت آراء جيلفورد وكتاباته كثيرا من الجدل والنقاش في السبعينيات وخصوصا فيما يتعلق بمكانة وموضع الابداع من حيث هو سمة عامة لا تخضع للمعايير المتعارف عليها وعلاقة هذا كله بالذكاء . ولقد انتهت كل هذه البحوث والمناقشات الى نتائج متضاربة ومتباينة . فبعض الدراسات وجدت ان ثمة علاقة تلازم قوية بين الاثنين بينما توصلت بحوث اخرى الى نتائج عكسية تماما والى توكيد التمايز القاطع بين الاثنين
انظر حول هذه الاختلافات :

Encyclopaedia Britannica, "Intelligence, Theories of", Vol. 9, p. 678.

لنا عن وجود فنانين مبدعين بل عن وجود أنساق فكرية متماسكة ، وذلك في حدود الثقافات السائدة في تلك المجتمعات التي أفرزتها . ولعل من أهم هذه الدراسات كتابات الأنثربولوجي الأمريكي بول رادين Paul Radin وبوجه خاص كتابه عن « الرجل البدائي كفيلسوف » حيث يكشف لنا عن عمق الإبداع الفكري لدى كثير من هذه الشعوب التي اصطلح على تسميتها بالشعوب « البدائية » ، وكذلك دراسات الأنثربولوجي البريطاني ريموند فيرث Raymond Firth عن بعض مظاهر الفن البدائي . ولكن أهم هذه الكتابات جميعا هي بغير شك أعمال عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss كما تتمثل خصوصا في كتابه العظيم « أسطوريات Mythologiques » وكذلك في كتابه « طريق الاقنعة La voie de masques » وكذلك في كتابه « الآفاق الحزينة Tristes tropiques » وفيها كلها يقدم لنا نماذج رائعة من الإبداع في مجال الأساطير أو الفن التشكيلي أو الوشم والزخرفة وما إليها .[١٥] .

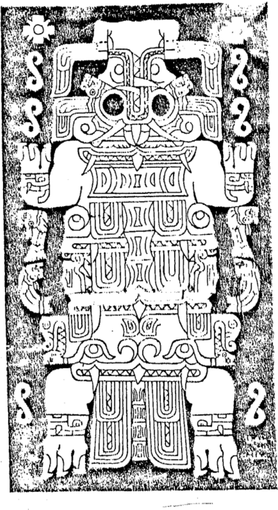


شكل (١) نموذج من زخارف قبائل الكاروقو

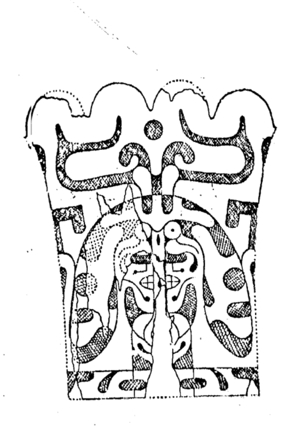
شكل (٢) نموذج من اساليب الرسم لتزيين الجسم .

(١٥) انظر في ذلك مقالنا عن « بنسائية الفن » ـ مجلة عالم الفكر ، المجلد الخامس عشر ، العدد الثاني (يوليو ـ اغسطس ـ سبتمبر ١٩٨٤) صفحات ٣٢٧ وما بعدها .

وليس من شك في أنه يوجد عند الهنود الحمر بالذات فنانون على درجة عالية من الإبداع والابتكار قد أفلحوا في إدخال تغييرات واستحداث إضافات جوهرية في الفن القبلي التقليدي المتوارث ، سواء أكان ذلك في صناعة الفخار أم النقش أم الحفر على ألواح « الأردواز » ، كما أفلح بعضهم في إبداع أساليب جديدة في الرسم والزخرفة اقتبسها منهم غيرهم من الفنانين ثم أصبحت (تقليدا) في مجتمعاتهم القبلية الخاصة . وقد يكون من الصعب تتبع تاريخ الفنون البدائية بدقة في كثير من تلك المجتمعات أو الأنماط الزخرفية المتبعة عندهم ، ولكن بعض هذه الأنماط مستمد بغير شك من الطبيعة ذاتها ، بينما يبلغ البعض الآخر درجة عالية جدا من التعقيد الذي يكشف من ناحية عن خصوبة المخيلة الابداعية ومن ناحية أخرى عن وجود مؤثرات خارجية . وجانب كبير من هذه الأعمال الفنية الإبداعية جاء نتيجة لما يمكن اعتباره نوعا من الرؤية الخيالية Vision التي قد تكون أقرب في طبيعتها الى الحلم ، حيث تهيم الروح ـ كما يعتقد

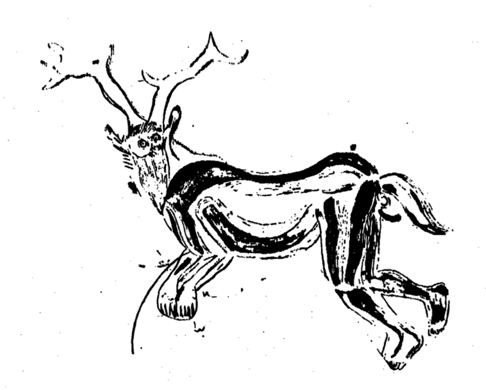


شكل (٣) من فن بيرو



شكل (٤) من رسوم الهنود الحمر

الكثيرون من البدائيين ـ بعيدا عن الجسم وترتاد عوالم غريبة تتأثر بها وتستمد منها بعض العناصر وتقوم فيها بنشاطات غير عادية ، كما ترى فيها أشياء وكائنات عجيبة يصعب وجودها في عالم الواقع ، ولكنها كلها تنعكس في الإنتاج الفني بكل ما فيها من خروج على المألوف في الطبيعة وفي الواقع . ويتمثل ذلك في الجمع مثلا بين أجزاء من كائنات بشرية وحيوانية معا ، أو في إعادة ترتيب أجزاء الجسم البشري أو الحيواني بحيث تخرج من هذا كائنات أخرى إبداعية ليس لها مثيل في الحقيقة والواقع .(١٦) (أنظر شكل ٥) . وهذه الرؤى الغيبية في عالم الأرواح هي بطبيعة الحال رؤى فردية شخصية يعكسها الفنان البدائي المبدع في أعماله الإبداعية ، وكثيرا ما تبلغ درجة عالية جدا من الجمالية ، كما أنها تعتبر في كثير من تلك المجتمعات « ملكية خاصة » بصاحبها ، إن صح هذا التعبير . وقد يبيع الفنان ما يبدعه للآخرين أو يقدمه على سبيل الهدية مع اعترافهم طيلة الوقت بالمبدع الاصلي ، وهو ما يمكن مقارنته ـ كما تقول دائرة المعارف البريطانية ـ بحقوق المؤلف في المجتمع الحديث(١٧) .



شكل (٥) صورة للساحر كما ابدعها فنان العصر الباليوليثي
(الحجري القديم)

(١٦) فيما يتعلق بالأحلام والرؤى عند البدائيين راجع كتابنا « تايلور » ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربي ـ دار المعارف ـ القاهرة ، ١٩٥٨ .

(١٧) انظر مادة "Arts of American Indians" Encyc. Brit., Vol. I. P. 677,

الأمر الثالث : هو أنه إذا كان الإبداع غير مقصور على مجتمعات دون أخرى فإنه لا يقتصر في الأغلب على سن دون أخرى ، وانما يمكن أن نجد إبداعا فكريا أو فنيا راقيا لدى الأفراد من مختلف فئات العمر . فتقدم السن بالإنسان ليس حاجزا أو عائقا يقف دون الإبداع . وكثير من الإنجازات الكبرى في العلوم والفنون على السواء قام بها أشخاص مبدعون في مراحل متأخرة من العمر . والأمثلة كثيرة في كل ميادين الإبداع ، وإن كانت الدراسات المنهجية تشير الى أن الإنجازات الإبداعية الخارقة ، وخصوصا في بعض الميادين العلمية كالرياضيات والبيولوجيا والفيزياء ، تتم في الأغلب على أيدي أشخاص في الثلاثينيات أكثر منها عند الأشخاص في الستينيات مثلا من العمر ، بينما الإنجازات الإبداعية في بعض المجالات الإنسانية كالسياسة والدين تتم في مراحل أكثر تقدما . وعلى أية حال فإن التقدم في السن يصاحبه في العادة نوع من الحذر والحيطة والتردد بل والجمود في السلوك والتصرف كما يرتبط به تقلص العلاقات الاجتماعية وانكماشها . وقد يكون ذلك راجعا إلى نفس الأوضاع الاجتماعية المتعارف عليها أو إلى التوقعات التي ينتظرها المجتمع من كبار السن ولا ترجع بالضرورة الى أية خصائص ذاتية تتعلق بهم هم أنفسهم كأشخاص ، خصوصا وأن الكثيرين يجتازون مرحلة الشيخوخة بطريقة (ناجحة) تنعكس في تصرفاتهم وعلاقاتهم وفي احتفاظهم بجانب كبير من حدة التفكير ويقظة العقل ومتابعة كل ما هو جديد وتوسيع دائرة علاقاتهم الاجتماعية وخصوصا مع أشخاص يصغرونهم في السن .

وعلى أي حال فقد يكون من الأسهل ومن المنطقي في الوقت ذاته أن يبدأ الباحث ، وخصوصا الباحث الأنثربولوجي ، في دراسته للإبداع بمعالجة الجوانب المشخصة العيانية التي تتمثل من ناحية في العمل الإبداعي ذاته الذي يؤلف جزءاً من الثقافة ، ومن ناحية أخرى في الأوضاع والظروف الاجتماعية التي تحيط بالشخص المبدع وبالعملية الإبداعية وبإنتاج العمل الإبداعي ذاته ، أي ما اصطلح على تسميته بالموقف الإبداعي .

والواقع أن عالماً مثل ماكينون ، على الرغم من أنه ليس من علماء الاجتماع أو الأنثربولوجيا ، يذهب إلى حد القول بأن كل ما يصدر عن الإنسان ، سواء أكان فكرة أم أداء أم فعلاً أم عملاً من أعمال الفن أم الأدب أم نظرية علمية أو بناء معمارياً يمكن اعتباره ـ بشيء من التجاوز ـ عملاً إبداعياً . ومع ذلك فإنه من بين كل تلك الأشياء التي تصدر عن الإنسان فإن فئة قليلة منها فقط هي التي يمكن أن ينطبق عليها كل المعايير والمتطلبات الخاصة التي تحدد العمل الإبداعي بالمعنى الدقيق للكلمة . وكما هي العادة فإن العلماء يختلفون في تحديد هذه المحكات والمعايير التي يحكم في ضوئها بإبداعية العمل . ولكن معظم هؤلاء العلماء يكادون يعطون أولوية مطلقة لعنصر الجدّة التي تشير الى الأصالة والابتكار ، وان كان هذا يثير كثيراً من التساؤلات عن المقصود بالجدّة ، وهل تكون بالنسبة للشخص المبدع وحده أو لغيره من الناس أيضاً ؟ وهل تكون بالنسبة للمجتمع الذي يعيش فيه الشخص المبدع والثقافة التي ينتمي إليها أو بالنسبة لغيرهما من الثقافات والمجتمعات ، أو بالنسبة للجنس البشري بوجه عام ؟ ذلك أن الفرد قد يعتقد أن ما يصدر عنه من عمل أو فكر أو قول هو إبداع جديد تماماً في الوقت الذي يكون فيه مثل هذا الفكر شائعاً وأمراً عادياً مألوفاً لدى غيره من الناس في المجتمعات الأخرى أو حتى في نفس المجتمع الذي يعيش هو فيه ولكن خارج نطاق الدائرة التي يتحرك هو فيها . وهذا معناه في آخر الأمر أن محك الجدة يجب أن يؤخذ بالإشارة إلى مجال معين ومحدد . وكثير من الكتّاب الذين تعرضوا لهذا الموضوع يذهبون إلى أن العمل لا يعتبر إبداعاً بالمعنى الصحيح للكلمة إلا اذا اعتبر

(جديداً) ومبتكراً وأصيلاً بالنسبة لحضارة معينة بالذات أو بالنسبة للجنس البشري ككل ، وليس بالنسبة لجماعة صغيرة محدودة العدد[١٨] .

بيد أن محك (الجدّة) لا يكفي بذاته رغم أهميته للحكم على العمل بأنه إبداعي إلا إذا ارتبطت هذه الجدّة بالقدرة على التكيف مع الواقع، بحيث يكون العمل (الإبداعي) استجابة لمشكلة معينة أو أنه يقدم حلاً لمشكلة معينة أيضاً يعاني منها الشخص المبدع . ويعبر بعض الكتاب عن ذلك بطريقة مباشرة قد تصدم الكثيرين وتثير كثيرا من النقد والاحتجاج حين يقولون أن هذه (الجدة) يجب أن تكون جدة مفيدة ونافعة ، حسب التعبير الذي يستخدمه سيريل بيرت في مقدمته لكتاب آرثر كيسلر (صفحة ١٦) . ولكن كل ما يقصدونه من هذه العبارة هو أن العمل الإبداعي لا ينشأ من فراغ ويجب ألا يكون بعيداً عن الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يحيط به ، وأن يكون قادراً على التعبير بشكل دقيق عن التجربة الذاتية وعلى نقل وتوصيل هذا التعبير عن تلك التجربة إلى الآخرين . وهذا هو ما تقوم به الأعمال الإبداعية في مجال الفن كالرسم أو الرقص الذي يعبر بالحركة وما يصاحبها من موسيقا عن موضوع أو فكرة أو (مشكلة) معينة بطريقة تجمع بين الدقة والرشاقة . وهذا يتيح فرصة لبعض الكتاب لأن يعتبروا « الرشاقة elegance» في التعبير والتوصيل محكاً آخر من محكات الإبداع ، بمعنى أن يكون العمل الإبداعي مرضياً ومقبولاً من الناحية الجمالية . فليس كل ما يقدم حلاً لمشكلة معينة أو تعبيراً عن تجربة ذاتية خاصة يدخل في باب الإبداع إذا هو خلا تماماً من الرشاقة في التعبير . وإن كانت كلمة « الرشاقة » ذاتها والعناصر التي تجعل الشيء يبدو رشيقاً تثير كثيراً من الجدل والخلاف الذي يصعب الدخول في تفاصيله هنا .

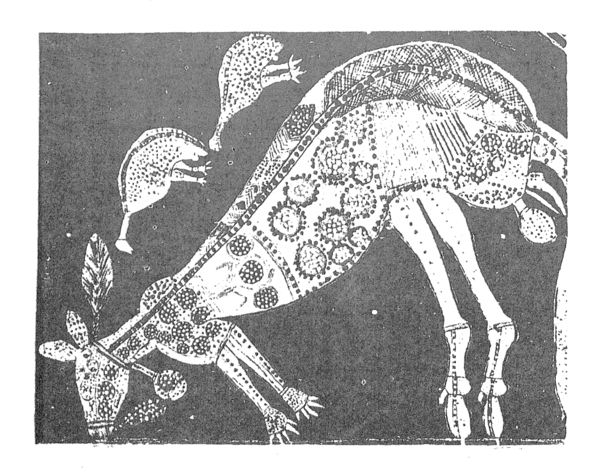
وأخيراً ، فان العمل الإبداعي يتجاوز التجربة الإنسانية العادية ويدخل عليها كثيراً من عناصر التحوير والتعديل التي قد تؤدي في النهاية الى تغييرها تغييراً شاملاً بحيث تتعارض مع الأوضاع التقليدية ، بل قد تمثل تحدياً صارخاً لها . بل أن بعض الأعمال الإبداعية تؤدي الى تغيير نظرة الإنسان الى الكون ككل . وهذا ما يقصده بعض الكتاب حين يصفون العمل الإبداعي بالتسامي والقدرة على « إبداع » شروط جديدة للوجود البشري ذاته . والأمثلة كثيرة ، وهي أوضح وأظهر في مجال الإبداع العلمي . ويكفي أن نشير هنا الى نظرية كوبر نيكوس عن مركزية الشمس بالنسبة للكون ، ونظرية داروين عن التطور ، وآراء فرويد في التحليل النفسي . فهذه كلها إبداعات خلاقة تجاوزت الأوضاع والأفكار التي كانت سائدة وقت ظهورها وأفلحت في تغيير نظرة الإنسان تغييراً جذرياً إلى الأشياء[١٩] . وربما كان هذا هو ما يقصده أوتو رانك Otto Rank من عبارته القصيرة العميقة التي يقول فيها « إن الفنان في مختلف ألوان الإبداع الفني لا يخلق فنه فقط ، وإنما يستخدمه أيضاً في الخلق والإبداع »[٢٠] .

---

(١٨) Mackinnon, in I.E.S.S, op. cit., p. 436, Id, in Richard Ripple, op. cit., p.404.

(١٩) Mackinnon, in I,E.S.S, p. 436, John Alsberg, Modern Art and its Enigma, Weidenfeld and Nicolson, London 1983, pp. 86- 7, James Engell, The Creative Imagination, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1981, pp. 44-5 and 84-6, Koestler, op. cit., pp. 124-127, 135-59 and 697-701.

(٢٠) Otto Rank, "Creative Urge and Personality Development, in Id, the Myth of the Birth of the Hero and Other writings, Vintage, N.Y. 1959, p. 113.



شكل (٦) حيوان طوطمي

ولو قبلنا هذه المحكات على علاتها فإنه يصبح من الصعب ـ على الأقل من وجهة النظر الأنثربولوجية ـ أن نكتفي بدراسة الإبداع على أنه مجرد إمكانية أو قدرة أو موهبة ، ويصبح من الضروري التركيز على الظاهرة الإبداعية بعد أن تتحقق هذه القدرة أو الموهبة في الواقع وتتحول إلى عمل إبداعي محسوس وملموس بعيد عن تلك القدرة أو الموهبة . ويستوي في ذلك أن يكون العمل الإبداعي قصيدة من الشعر أو رواية أو سيمفونية موسيقية أو حتى نظرية علمية أو غير ذلك . . وسوف يتطلب ذلك بالضرورة أن نهتم الى جانب دراسة الأعمال الإبداعية بالأشخاص أنفسهم الذين أبدعوها والذين يكشفون بأعمالهم عن درجة عالية من المقدرة الإبداعية في مختلف الميادين ، وذلك على الرغم من أن معظم الكتاب يقصرون كلامهم عن الإبداع والمبدعين على الإبداع الفني والأدبي ويغفلون الإبداع العلمي رغم أهميته . ويرجع ذلك إلى أن الأعمال الإبداعية في مجال الفن والأدب هي نتاج للحالات الداخلية وتعبير عن الاحتياجات والدوافع والتصورات التي تعتمل في أذهان الأشخاص المبدعين ووجداناتهم بشكل لا يتوفر في الإبداع العلمي .

●●●

ودراسة وتحليل الأعمال الإبداعية قد تساعد على معرفة الشيء الكثير عن الأشخاص الذين أبدعوها والظروف التي نشأت فيها وأحاطت بهم . وهذا أكثر وضوحاً في دراسة الإبداع الأدبي منه في بقية أنواع الإبداع الفني والفكري والعلمي ، كذلك فإن دراسة حياة المبدعين قد تساعد على تفسير أعمالهم و (منتوجاتهم) الإبداعية . الا أن بعض الكتاب وبخاصة من اتباع المدرسة البنائية في فرنسا يرون من الأوفق والأجدى دراسة العمل الإبداعي في ذاته وبعيداً عن صاحبه ، وإنْ كان هذا لا يعني دائماً إغفال الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع ، أو « الموقف الإبداعي » حسب الاصطلاح المستخدم في الدراسات الخاصة بالإبداع ، وذلك على اعتبار أن أي عمل إبداعي هو في آخر الأمر جزء من تلك الثقافة . وعلى الرغم من كل ما يقال عن الإبداعية كقوة أو ملكة أو موهبة ، وما يقال عن العمل الإبداعي باعتباره عملاً فريداً ومن نتاج شخص معين بالذات له مقوماته الشخصية المحددة ، فإن التفاعل بين الشخص المبدع والمجتمع مسألة لا مجال للشك فيها ، حتى وإنْ كانت تتخذ أحياناً شكلاً سلبياً يتمثل في ثورة المبدعين وتمردهم على الأوضاع والتقاليد السائدة في المجتمع ، وينعكس في تفرد بعضهم بأسلوب خاص متميز في الحياة وبنمط مستقل من السلوك والقيم يخرج عن المألوف والمعتاد . وما يقال عن أن حياة بعض الفنانين حياة (بوهيمية) ليس في حقيقة الأمر إلا مظهراً من ذلك التمرد الذي يتميز بازدراء المجتمع وقيمه المتوارثة ، كما أنه يعبر في الوقت ذاته عن إحساس هؤلاء الفنانين المبدعين بنوع المعاناة التي يصادفونها في الحياة . وعلى أي حال فإن تتبع تاريخ حياة الأشخاص المبدعين يعتبر من أهم المصادر التي تعين على فهم الموقف الإبداعي . وكثير من علماء الأنثربولوجيا يستعينون بدراسة تاريخ الحياة لفهم الثقافة في المجتمعات البدائية والتقليدية .

وربما كان خير مثال لذلك دراسات عالم الأنثربولوجيا الأمريكي أوسكار لويس Oscar Lewis حول ما يعرف بوجه عام في الكتابات الأنثربولوجية بثقافة الفقر(٢١) . .

ولكن السؤال الذي قد يحتاج هنا إلى إجابة صريحة هو : إلى أي حد يمكن الاطمئنان إلى التقارير الشخصية التي يكتبها أو يذكرها الأشخاص المبدعون عن أنفسهم وعن الظروف التي أحاطت بنشأتهم والتي يعتقدون أنها ساعدت على تفجر مواهبهم الإبداعية أو كانت تقود وتوجه خطواتهم في تنمية تلك المواهب من ناحية وترجمتها الى أعمال إبداعيــة من الناحية الأخرى ؟ ألا يحتمل أن تكون بعض عناصر المغالاة والمبالغة والتهويل والتضخيم قد وجدت طريقها إلى هذه الكتابات والتقارير الشخصية ، وأن يكون أصحابها قد بالغوا في تقدير أهميتها وآثارها ، أو أخطأوا فهمها وأساءوا تفسيرها ؟ بل وهل يمكن اعتبار هذه الظروف والعوامل التي ساعدت أشخاصاً معينين على معرفة مواهبهم وتحقيقها في الخارج شرطاً لازماً لتكوين الشخصية الإبداعية المبدعة ؟(٢٢) ، وعلى الرغم من أن لكل شخص من هؤلاء المبدعين ظروفه وأوضاعه الخاصة فإن الكثيرين من الكتاب يذهبون الى أن ثمة مظاهر أساسية تكاد تكون مشتركة لدى الغالبية العظمى من هؤلاء الأشخاص،وهي أمور يذكرونها هم أنفسهم في سيرة حياتهم الذاتية مثل الشقاء والتعاسة والبؤس التي لازمت طفولتهم ، وأنها كانت من أهم العوامل التي فجرت ينابيع الإبداع الكامنة في أعماقهم (ومن أفضل الأمثلة على ذلك كافكا Kafka كما يتضح من رسالته الشهيرة إلى أبيه وفيها يصارحه بما كان يعتمل في نفسه من مشاعر نتيجة لأسلوب الأب القاسي في معاملته) . ومع ذلك فإن هذا لا يمكن أن يعني إطلاقاً أن شقاء الطفولة شرط ضروري لتنمية المواهب الإبداعية ، أو أن الطفولة السعيدة تتعارض مع الموهبة وتقتل المقدرة الإبداعية . وقد يكون العنصر الأكثر أهمية من ذلك هو مدى ما تتيحه العلاقة بين الوالدين والطفل من فرصة لتحرر الطفل وانطلاقه ، وبالتالي استقلال شخصيته ، وذلك فضلاً عن نوع القيم وأنماط السلوك السائدة في العائلة ، والفرص المتاحة للاحتكاك بالثقافات الأخرى المتباينة والاتصال بالآخرين ، وغير ذلك من العوامل التي تسهم في تعميق التجربة الذاتية وتنوعها(٢٣) . والموضوع على أية حال متشعب ومتشابك ويصعب الوصول فيه إلى أحكام عامة قاطعة تصدق على كل الحالات والأشخاص ، وإنما هي مؤشرات تحتاج إلى كثير من المتابعة والدراسات الواقعية لتعزيزها .

ومهما يكن من شيء ، فإن العمل الإبداعي ليس مجرد تعبير عن الثقافة أو عن بعض جوانبها وملامحها . وإذا كان يتأثر بهذه الثقافة فإنه يؤثر في تلك الثقافة في الوقت ذاته بشكل من الأشكال ، فقد يساعد على تثبيتها وترسيخها أو على تعديلها من خلال التعبير عنها . وهذا دور خليق بأن يلقى ما يستحقه من عناية الباحثين واهتمامهم(٢٤) .

●●●

(٢١) انظر على سبيل المثال كتابات اوسكار لويس التالية :

Oscar Lewis, Five Families,Lavida, etc.

(٢٢) **Ripley, op. cit, p. 414.**

(٢٣) **Mackinnon, in I.E.S.S. pp. 440-:41**

(٢٤) **J.M.B Edwards, Creativty: Social Aspects , in I.E.S.S. op. cit, pp. 440-44, S.J. Sidney & H.F. Harding (eds.), A Source Book for Creatve Thinking, Scribner, N.y1962, pp. 65-7.**

والنظريات التي تعرض لما يمكن تسميته « سوسيولوجيا الابداع » أو « انثربولوجيا الإبداع » كثيرة ، وكلها تحاول أن تكشف عن الجوانب الإبداعية في الثقافات والحضارات المختلفة . فالجماعات الإنسانية وثقافاتها وحضاراتها لها جوانبها الإبداعية ، وذلك نظراً لأن أعضاء المجتمع يعملون معاً بطريقة تعكس بعض الخصائص الإبداعية التي تميز الجماعة ككل ، وليس بعض الأفراد من حيث هم أفراد . وغير بعيد عن الأذهان ما كان يذهب اليه بعض علماء القرن التاسع عشر من أمثال جوستاف كلم Gustav Klemm في تمييزهم بين الحضارات على أساس ما تتمتع به من خصائص إبداعية ، وبالتالي التفرقة بين الحضارات والثقافات السلبية التي تحاكي وتقلد غيرها ، دون أن تكون لديها هي القدرة على الخلق والإبداع والابتكار ، والحضارات الإيجابية التي تضيف بإبداعها الى التراث الإنساني بوجه عام . ولكن هذه النظرة لم تلبث أن أهملت بعد أن تقدمت البحوث الأنثربولوجية التي تعتمد على الدراسات الحقلية ، وبعد أن كشف الأنثربولوجيون عن جوانب الإبداع في الثقافات « البدائية » . ولعل خير مثال على ذلك فن الكهوف ، والربط بين الفن وبقية النظم الاجتماعية والثقافية وخصوصا الدين والسحر[٢٥] ، وكذلك التركيبات والتكوينات الإبداعية العجيبة التي يلجأ إليها (البدائيون) في تصويرهم ونقوشهم وزخارفهم بحيث يجمعون في تلك التصاوير والرسوم بين الإنسان والحيوان في وقت واحد ، وذلك الى جانب الأساطير التي تمتلىء بالخيال الإبداعي الحر الطليق الذي يرد بعض الخصائص الإنسانية الى الحيوانات « الطوطمية » أو العكس على ما سبق أن ذكرنا . أي أن هؤلاء (البدائيين) لم يكونوا يحاكون بالضرورة الطبيعة ويقلدونها في أعمالهم الإبداعية من رسم ونقش وحفر ونحت وغيرها .

ومن أهم وأطرف النظريات التي يمكن للباحث الاجتماعي والأنثربولوجي أن يفيد منها في تحليله للنشاط الابداعي في المجتمعات أو الثقافات المختلفة نظرة المؤرخ المفكر أرنولد توينبي Arnold Toynbee إلى الحضارة والإبداع ، وذلك على الرغم من أن تلك النظرة تعرضت لكثير من النقد والهجوم من علماء الأنثربولوجيا والاجتماع على السواء ، وذلك لمبالغتها في الإعلاء من شأن « الرجل العظيم » على حساب العوامل الاجتماعية في عمليات الخلق الإبداعي والتقدم الحضاري بوجه عام . ورغم كل ما يقوله توينبي عن أثر المجتمع والنظم الاجتماعية فإنه يميل الى أن يعتبر تأثيرها تأثيراً سلبياً إلى حد كبير ، على الأقل نظراً لما تفرضه من قيود على حرية انطلاق الشخص المبدع . وبذلك فهو يرى أن العملية الإبداعية تقتضي أن ينسحب الشخص المبدع من المجتمع حتى يتحرر بقدر ما يستطيع من تأثير النظم والتنظيمات الاجتماعية ويطلق لقدراته وإمكاناته العنان . ومع ذلك فإن هذا الإبداع لن يحقق رسالته الصحيحة إلا إذا تمكن من نقل وتوصيل التجربة الإبداعية إلى لآخرين ، ولن يتم ذلك إلا بعودة الشخص المبدع مرة أخرى الى المجتمع الذي انسحب منه ويعمل على نقل تلك التجربة بكل انجازاتها الى الآخرين حتى يحصل على موافقة المجتمع وتقبله للعمل الإبداعي .

---

(٢٥) يمكن للقاريء أن يرجع في ذلك الى مقالنا عن « نظرة البدائيين الى الكون » مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث (اكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٧٠) . وكذلك مقالنا عن « ماذا يحدث في علوم الانسان والمجتمع » ، مجلة عالم الفكر ـ المجلد الثامن ، العدد الأول (ابريل ـ مايو ـ يونيو ١٩٧٧) .

والـذي يفعله توينبي هنـا هو أنـه وضـع نمـوذجـا محـددا يسميـه « الانسحـاب والعـوده -Withdrawal-and - Return» يطبقه على العمل الابـداعي لدى الفـرد المبدع ولـدى الأقلية المبـدعة كـما يطبقـه على الأمم والحضارات باعتبارها وسائط وأدوات إبداعية . وهنا يضع توينبي خطا فاصلا وقاطعا بين الاقليات المبدعة -Creative minorities التي تتمتع بقدرات قيادية في كل أشكال النشاط الاجتماعي والثقافي وبين الأكثرية التي تميل إلى الانقياد والخضوع ومحاكاة وتقليد الأقلية المبدعة الخلاقة وتتبع خطواتها . وقد نجد هنا شيئا من الشبه بين ما يقوله توينبي وماسبق أن ذكره جوستاف كلم وبعض علماء القرن التاسع [٢٦] عشر ، وإن لم تكن كتابات توينبي تحمل تلك الأحكام التقويمية الناجمة عن الموقف التطوري المتطرف الذي كان يعتنقه علماء ذلك القرن .

والمعروف أن توينبي يرد ظهور الحضارات ونموها الى ما يسميه بالاستجابة للتحديات التي تفـرضها البيئـات المحيطة ، وأن المجتمع الذي يمر بعمليات الحضارة-إنما يعبر عن نفسه عن طريق الأفراد الذين « ينتمون » إليه أو الذي « ينتمي » هو إليهم (نفس المرجع ، صفحة ٢٠٨) ، كما أن المجتمع الانساني في نظره هو نسق من العلاقات بين « الكائنات البشرية » الذين يعتبرهم ليس مجرد أفراد وإنما أيضا « كائنات اجتماعية حية Social animals» ، بمعنى أنهم لا يستطيعون العيش والحياة بدون هذه العلاقات التي تربط بينهم . فالمجتمع هو « نتاج العلاقات بين الأفراد ، وهي علاقات تنشأ من تطابق مجالات أفعالهم الفردية وتوافقها » (صفحة ٢١١) . ولكن من بين كل أعضاء المجتمع ينفرد البعض فقط بقدرات ومواهب هائلة تمكنهم من أن يتولوا توجيه عملية نمو المجتمع الذي ينتمون إليه . وهم يقومون في سبيل ذلك بأعمال تبدو للأشخاص العاديين كما لو كانت معجزات . ومن هنا كان توينبي يعتقد أن كل « أفعال الخلق الاجتماعي » هي من عمل مبدعين أفراد يتمتعون بتلك المواهب والقدرات الخارقة أو على أكثر تقدير من عمل « أقليات مبدعة » ، وأنه في كل خطوة من خطوات النمو والتقدم الحضاري تجد الأغلبية العظمى من أعضاء المجتمع أنفسهم متخلفين عما أبدعه هؤلاء الأفراد أو تلك الفئات البدعة . وهذا ينطبق على كل الانجازات والابداعات الحضارية والثقافية سواء في مجال الأديان الكبرى أو الأنجازات المادية في الحضارة الغربية الحديثة أو في مجال المعرفة أو غير ذلك . وسوف تظل هذه الأكثرية غير المبدعة أو غير الخلاقة في حالة التردى والتخلف ما لم يتمكن الأفراد المبدعون من إيجاد وسيلة لدفعهم على اللحاق بهم والخروج من حالة الجمود والركود والسكون التي تعتبر ـ في نـظر توينبي ـ من الصفات الأساسية المميزة للجماعات البدائية . فالأفراد الموهوبون القلائل الذين يؤلفون « الأقليات المبـدعة » هم وحدهم الذين يستطيعون كسر ما يسميه باجوت Walter Bagehot « كعكة العـادات والعرف » ، ولكنهم في الوقت ذاته يحاولون إقناع الأكثرية غير المبدعة أن تسير وراءهم وتتبعهم في الطريق الذي اكتشفوه . ويقول آخر فإن نمو الحضارات يتوقف على الجهود الابداعية الخلاقة لتلك القلة المتميزة من أعضاء المجتمع ، بينما يقنع بقية الأعضاء بتقليد ثقافاتها ومحاكاتها . (صفحة ٢١٥) .

---

(٢٦) Arnold Toynbee, AStudy of History, Abridgement of Volumes I-VI, by D.C. Somervell, O.U.P . 1946, p. 230-35, Edwards, op. cit., p. 449.

ويعطى توينبي أهمية بالغة « للانسحاب Withdrawal» من المجتمع في العملية الابداعية ، لأنه هو الذي يتيح الفرصة للشخصية الابداعية أن تدرك القوى الكامنة فيها والتي كان يمكن أن تظل خامده ونائمة إذا هي لم تتخلص « مؤقتا » من أعبائها ومشاكلها الاجتماعية . وسواء تم هذا نتيجة لظروف قاهرة لا يستطيع الشخص المبدع أن يتحكم فيها فإنه يعتبر شرطا لازما لمواجهة الذات من ناحية وتصور نوع التغيير الذي يجب إنجازه من الناحية الأخرى ، والذي يستلزم العودة الى المجتمع حتى يتحقق ذلك الانجاز في الواقع وفي البيئة الأصلية التي ينتمي إليها صاحب ذلك الابداع الجديد . فكأن ذلك الانسحاب أو العزلة عن المجتمع هو انسحاب مؤقت فحسب ، خصوصا وأن الكائن البشري الاجتماعي « لا يستطيع أن يحيا بشكل دائم بعيدا عن الحياة الاجتماعية دون أن يفقد إنسانيته ويصبح ـ حسب قول أرسطو المشهور ـ « حيوانا أو إلها » . وهذه العودة هى جوهر الحركة وعلتها النهائية (صفحة ٢١٧) .

ويستشهد توينبي على أهمية هذا الانسحاب وتلك العزلة ثم العودة الى المجتمع بعدد كبير من الأمثلة يستمدها من حياة الأنبياء والقديسين والفلاسفة وبعض الشعراء مثل روبرت براونني Robert Browning ودانتي Dante ، بل إنه يذهب إلى أن « حركة الانسحاب والعودة » هذه ليست مقصورة على الانسان وإنما هى ظاهرة عامة في الحياة كلها ، وتتمثل بشكل واضح في حياة النبات وبوجه أخص في « انسحاب وعودة » القمح والحبوب التي وجدت لها تعبيرات كثيرة وصريحة في كثير من الأساطير والشعائر والطقوس الدينية ، كما تجسدت في كثير من الكائنات الخرافية أو المسوخ (صفحة ٢٢٠) . وربما كان خير مثال لهذا كله هو اختفاء ثم عودة أو بعث ديونيزوس وآدونيس وأوزيريس ، وهي التي كرس لها سير جيمس فريزر جانبا كبيرا جدا من كتابه الضخم الشهير « الغصن الذهبي The Golden Bough» . ومايصدق على انسحاب الأفراد المبدعين وعزلتهم المؤقتة عن الحياة الاجتماعية يصدق على « الأقلية المبدعة » في كثير من مراحل التاريخ والتطور الحضاري والاجتماعي ، حيث أفلحت هذه « الأقليات » أو الفئات الصغيرة المتميزة في أن تفصل نفسها عن حياة المجتمع وتكرس جهودها لايجاد حلول للمشكلات التي كان يواجهها المجتمع الذي تعيش فيه ، ثم تعود حين يحين الوقت الملائم وبعد أن يكون عملها من أجل خلق مجتمع جديد قد اكتمل ، فتفرض فكرها وتصوراتها ، مع كل ما يتطلبه ذلك من اعادة تشكيل النظم التقليدية بحيث تتلاءم مع الأوضاع والظروف الجديدة القائمة (صفحتا ٢٣٣ ـ ٢٣٤) . والأمثلة كثيرة ولا ضرورة للدخول في تفاصيلها (٢٧) هنا .

والملاحظ على اي حال هو ان توينبي لم يعط كثيرا من الاهتمام للطريقة التي يشرع بها المجتمع في تعرف احتياجاته وتحديدها ، كما إن اشباع هذه الاحتياجات بالقدر الذي يساعد على استمرار المجتمع في الوجود لايؤلف سوى جانب فقط مما يقصده حين يتكلم عن الابداع على المستوى الحضاري ، وأن ما يذكره عن « استجابة » أفراد الأقلية المبدعة

---

(٢٧) راجع في ذلك :

Toynbee, op. cit.pp. 230- 240, Peter James, "Toynbee" in justine Wintle, (ed) Makers of Modern Culture, R.K.P. 1980.

للتحديات كثيرا ما يوحي بأنه يعتقد أن هذه « الأقليات المبدعة » تحقق وتنجز بالفعل اكثر بكثير مما يتطلبه الموقف الذي ينطوي على التحدي(٢٨) . . ولكن هذه أمور تخرج عن نطاق هذه الدراسة .

●●●

بيد أن هذا لا يعني ان العمل الابداعي هو حصيلة للأوضاع الاجتماعية والثقافية وحدها مع إلغاء دور الفرد وتكوينه الذهني والنفسي على ما يفعل معظم السوسيولوجيين والانثربولوجيين . فالعملية الابداعية في حقيقتها اقرب الى الحوار المتبادل بين الأوضاع الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع والتكوين النفسي والوجداني للفرد المبدع ، أو هي (كما يحب البعض أن يعتبرها) نوع من « الصراع » بين ما يسميه المفكر الألماني اوتورانك « الأيديولوجيا الذاتية » أو الشخصية و « الأيديولوجيا الجماعية » السائدة في المجتمع ، وذلك في مجال كلامه عن « أيديولوجيا الفن »(٢٩) . فالفن ، ومثله في ذلك مثل بقية أنواع الابداع ، ليس مجرد تعبير عن الذات (لأنه يستعين بالصور والصيغ التي ترجع إلى أصل جماعي) ، كما انه في الوقت ذاته ليس مجرد تعبير عن الأيديولوجيا الجماعية (لأن الابداع الفني يشبع حاجات الفنان الشخصية ويعبر عنها) . ولذا كان رانك يرى أنه كلما كان الفنان اكثر إبداعا زاد الصراع بين حاجاته الشخصية واحتياجات الجماعة ومطالبها . وعلى ذلك فاذا كان الفنان يعيش في صراع دائم مع المجتمع فان ذلك لا يرجع إلى إنه إنسان مريض أو بالأحرى « عصابي neurotic » كما يزعم فرويد ، وانما يرجع إلى أنه إنسان « مبدع creative » (٣٠).

وخليق بهذا ان ينقلنا الى الكلام عن طبيعة « العملية الابداعية » ، وهي مشكلة يتجنب علماء الاجتماع والانثربولوجيا الخوض فيها لأنها خارجة عن نطاق اهتمامهم واقرب الى اهتمامات علماء النفس ، كما انه ليس من السهل الادلاء فيها بآراء قاطعة تستند الى معلومات دقيقة يقينية .

وليس المقصود بالعملية الابداعية إنتاج أو إنجاز عمل إبداعي معين بالذات مثل رسم لوحة زيتية أو تأليف قطعة موسيقية أو قصيدة من الشعر ، وإنما المقصود بالأحرى العملية الذهنية التي يمكن عن طريقها تصور العمل الابداعي كوحدة كلية قبل الشروع في إنجازه أو تحقيقه بالفعل . فهي التي تساعد الموسيقى مثلا على تصور السيمفونية كوحدة متكاملة مؤلفة من مجموعة انغام تدور في ذهنه قبل أن يترجمها إلى علامات موسيقية يسجلها على « النوتة » ، وهي التي تساعد الكاتب الروائي على أن يحدس الرواية او القصة كلها كوحدة قبل ان يضع كلمة واحدة على الورق ، كما أنها هي

---

(٢٨) Edwards, op. cit., p. 450 .

(٢٩) Otto Rank, Art and Artist, Knopf, N.Y. 1932, ch. II, Creative Urge and Personality Development and ch. IV "Art- From and Ideology".

(٣٠) Edwards, op. cit., p. 444.

التي تساعد الرسام على أن ينظر إلى « المنظر الطبيعي » إمامه « فيرى ما الذي سوف يرسمه » على ما يقول جريلي[٣١] .
أما تنفيذ وتحقيق العمل الابداعي ذاته فإنه لا يخرج عن أن يكون مجرد تشكيل المواد والعناصر الخام التي يستخدمها ذلك الشخص المبدع والتي تختلف باختلاف مجال إبداعه الخاص (الأنغام الموسيقية او الكلمات او الالوان والأصباغ وما اليها) بحيث يقترب في آخر الأمر من تلك الرؤية vision الذهنية التي سبقت العمل ذاته . فكأن الشخص المبدع تتكون لديه فكرة عامة أو تصور كلي للموضوع الذي يريد ابداعه قبل ان يشرع فعلا في اتخاذ اي خطوة عملية نحو تنفيذه .

وقد تلمع هذه الفكرة او التصور العام الكلي في الذهن عن طريق الحدس او نفاذ البصيرة بشكل مفاجيء وسريع ، ولكن يبقى عليه بعد هذا ان يبذل كثيرا جدا من الجهد والعمل الشاق لتحقيق ذلك التصور ، مسترشدا طوال الوقت بتلك الرؤية العامة الشاملة التي توقدت في ذهنه بسرعة خاطفة . ويقول جريلي (نفس المرجع صفحة ٥٢) إنه كثيرا ما تتمثل في ذهنه فكرة موضوع كتاب بأكمله ، ولكن تأليف الكتاب ذاته يقتضي منه بعد هذه الصورة المدركة السريعة ان يعمل ستة اشهر او سنة كاملة او اكثر من ذلك حتى يستطيع تجسيد هذا الادراك السريع الخاطف . والشيء المهم هنا هو الطريقة الفجائية السريعة التي تتبلور بها الفكرة او التصور المتكامل عن العمل الابداعي في الذهن .

وآرثر كيسلر يقول في ذلك وهو يقارن بين داروين وكوبرنيكوس وأعمالهما الإبداعية وكيف أن الفكرة الرئيسية لمعت في ذهن كل منهما في لحظة خاطفة عن طريق الحدس التلقائي ثم تطلبت وقتا طويلا جدا لإخراجها إلى حيز الوجود : « إن داروين ـ وشأنه في ذلك شأن كوبرنيكوس ـ رجل ذو فكرة واحدة . ولقد جاء الإلهام الأساسي لكل منهما في حياته المبكرة ، ولكنه أمضى بقية حياته عاكفا على العمل على هذا الإلهام ، وكانت نسبة العرق والإجهاد أكبر بكثير جدا من نسبة الإلهام »[٣٢] . ومن الطريف في هذا الصدد ما يذكره وليام ماكنيل William H. MC Neill من أن توينبي بعد أن زار الأناضول عام ١٩٢١ وشاهد عوامل وملامح انحسار الحضارة (العثمانية) ، كان يتساءل عما إذا كانت هناك أنماط مأساوية مماثلة في مناطق أخرى من العالم . وبينما كان عائدا بالقطار من القسطنطينية الى لندن قفزت إلى ذهنه فجأة فكرة كتابه الضخم « دراسة في التاريخ » ، فاذا به يضع على صفحة واحدة من الورق كل الموضوعات الرئيسية التي قام بعد ذلك بتنظيمها في ذلك الكتاب الضخم الذي استغرق تأليفه عشرين سنة كاملة ، بحيث لم يظهر الجزء ،

(٣١) Andrew M. Greeley, Ecstasy, A way of Knowing, Prentice-Hall, N.J. 1974, p. 51.

(٣٢) Arthur Koestler, op. cit., p. 699.

الأول منه الا عام ١٩٣٤ أي بعد ثلاثة عشر عاما من ظهور الصورة الذهنية المتكاملة بهذا الشكل السريع المفاجيء[٣٣] . ولعل هذا هو الذي جعل جرانفيل هيكس يصف الكتاب بأنه « ملحمة » وأنه « اختراق خيالي هائل » و « إنجاز ضخم للمخيلة الشعرية »[٣٤] .

ومع ذلك فان بعض علماء النفس الذين اهتموا بدراسة العملية الإبداعية وتحليلها يميلون إلى التمييز فيها بين عدد من « المراحل » أو « المراتب » يختلفون حول عددها وأهميتها ، وإنْ كان البعض الآخر يرفضون هذه التسميات ويفضلون الكلام عن « أوجه » أو « مظاهر » هذه العملية الإبداعية . وهكذا نجد دونالد ماكينون مثلا يتكلم عن « طور » الإعداد الذي يكتسب فيه الشخص (المبدع) المهارات والوسائل والأساليب وعناصر التجربة التي تساعده على أن يثير امام نفسه « المشاكل » التي يتعين عليه ن جغصا حلا ، وهنا يبدأ طور جديد هو طور التركيز على ذلك الحل الذي يتخذ شكل العمل الإبداعي الجديد المبتكر وما يصاحب ذلك من توتر ويقظة ذهنية وقلق وعدم استقرار واحباط مما قد يدفع ذلك الشخص المبدع في كثير من الأحيان إلى التوقف أو حتى التراجع والانسحاب . ولكن هذا « الاستسلام السيكولوجي » لن يلبث أن يؤدي إلى طور آخر جديد أكثر إيجابية ، وفيه تلمع فكرة العمل الإبداعي في لحظة خاطفة في ذهن ذلك الشخص المبدع . ولكن رغم السرعة الهائلة التي يتم بها ذلك فإنه يدرك أبعاد العمل كوحدة كلية متكاملة وهو ما يعبر عنه الكثيرون باسم « البصيرة النافذة » او التبصر insight ، ويعتبرونه من أهم ملامح الإبداع والعملية الإبداعية التي تمهد الى تحقيق هذه « الرؤ ية » العامة الشاملة وإخراجها إلى حيز الوجود . وهذا يتطلب بذل كثير من الجهود ليس فقط لتنفيذ هذه الرؤ ية بل ايضا في تحسين العمل وتهذيبه وإدخال التعديلات المطلوبة عليه وتوصيله في آخر الامر الى الآخرين[٣٥] . وليس من الضروري أن تتم هذه (الأطوار) في هذا الترتيب والتتابع الزمني الذي قد يوحي بأنها (مراحل) متمايزة ومنفصلة ، فهي عبارة عن أوجه ومظاهر متداخلة لعملية واحدة متكاملة ، وهذا هو الذي يجعل الكثيرين يرفضون استخدام كلمة (أطوار) ويفضلون الكلام عن أوجه أو جوانب العملية الإبداعية ، وخصوصا وأن هذه العملية بكل (أطوارها) كثيرا ما تحدث في فترة وجيزة للغاية بحيث يصعب الفصل بينها إلا من الناحية النظرية البحتة ولأغراض التحليل فحسب . ومع ذلك فإن هذا التمييز بين (أطوار) العملية الإبداعية أو جوانبها أو مظاهرها يكشف لنا عن مدى تعقدها ، وأنها تتألف من مجموعة متشابكة من العمليات المعرفية والدافعية التي تتضمن كثيرا من عناصر الإدراك والتذكر والتفكير والتخيل وغيرها .

●●●

(٣٣) William H. Mc Neill, Toynbee" in Bibliographical Supplement to the I.E.S.S. vol. 18, pp. 775-78.

(٣٤) H.G. Barnes, ''Arnold Toynbee: Orosius and Augustine in Modern Dress'' in Id (ed): Introduction to the History of Sociology, Chicago U.P. 1948, p. 436.

(٣٥) Mackinnon, in I.E.S.S., op. cit., p. 437.

ومهما يكن من شأن تلك الأوجه أو الجوانب أو المظاهر التي تؤلف « العملية الإبداعية » ، فإن توافرها لا يترتب عليه إمكان الوصول بالضرورة إلى تحقيق العمل الإبداعي أو تنفيذه ، لأن مثل هذا الإنجاز يتوقف أيضا على مقومات وإمكانات الشخص ذاته على ما سبق أن ذكرنا . فالإبداع مزيج من عناصر وعمليات « واقعية » أو « موضوعية » واخرى ذاتية ، ويتطلب القدرة على استخدام « القوى » الداخلية الذاتية الدفينة لإنتاج أعمال محسوسة ملموسة يعبر بها عن تصوراته ونظراته العميقة اللماحة النافذة في حرية وانطلاق ، وإن كان ذلك الإبداع يخضع في الوقت ذاته لتأثير التجارب والمران السابق ، بحيث يمكن القول إن النظم والتنظيمات التي تساعد على التعبير الفردي والتي تتسامح مع التفكير غير النمطي تساعد وتشجع في الوقت ذاته على نمو الإبداعية .

وليس من شك في أن الإبداع يحتاج إلى الشعور والإحساس بالحرية والانطلاق وعدم الكبت أو الرضوخ لأي نوع من القهر ، بما في ذلك القهر السياسي الذي يقضي في كثير من الأحيان على الحرية الإبداعية وإلى اختفاء وانزواء كل الحركات الإبداعية الخلاقة . وقد يختلف المفكرون حول مدى إمكان فرض الضوابط الاجتماعية على الإبداع الفني والفكري ومدى الحرية والانطلاق التي يمكن إتاحتها أو إباحتها للشخص المبدع ، ولكن الذي لاشك فيه هو أن أي محاولة لوضع تصور معين بالذات تخضع له كل العمليات الإبداعية ، أو محاولة فرض قيود على النشاط الإبداعي وتقنينه وتوجيهه من قبل السلطات ، وإلزام المبدعين باتباعها والتمسك بها وعدم الخروج عنها ، لن يكون في صالح الإبداع والخلق والابتكار .

د . أحمد أبو زيد

***

ثلاثة جوانب من التطور في دراسة الإبداع

عبد الستار ابراهيم

مدخـــل :

بالرغم مما شهدته بحوث الابداع - في مجالات الحياة والعلم والفن وغيرهـا - من اهتمـام كثيف من علماء النفس في الحقبتين الأخيرتين من تاريخ هذا العلم ، فان التركيز الضخم على التكنيك وجمع الوقائع جعلا من نمو معرفتنا وتنظيمها فيما يتعلق بهذا الموضوع أمرا محدودا . ويبدو أن أحد الأسباب الرئيسية لذلك هو عجزنا عن التقدم في مستوى الصياغة النظرية والتنظيم بين الوقائع المتجمعة في دراستنا لهذه العملية العقلية العليا .

والهدف من هذا المقال هو وضع تنظيم نظري علمي لثلاثة جوانب من التقدم في دراسة الابداع بمفهوم علم النفس الحديث . وقد اخترت هذه الجوانب انطلاقا من استقصـاء لأهم الجـوانب الخـلافيـة بـين نـوعـين من الدراسات لـلابداع : دراسـة علماء النفس (والتي لا يتعدى عمرها عشرين عاما أو أقل) ، والدراسات أو التصورات الأخرى (غير العلمية) المعتمدة على التأمل النظري أو الشمولي العام ، وهي ذات رصيد طويل من الناحية التاريخية . وهكذا سيجد القارىء أن اهتمامي يتركز على تناول الجوانب الثلاثة الآتية :

أولا : إستخدام المنهج العلمي ذاته وإمكانية توظيفه في دراسة الابداع .

ثانيا : تحليل عملية الابداع من وجهة نظر علم النفس الحديث .

ثالثا : إمكانية تدريب الابداع وتعلمه .

●●●

أولا ـ استخدام المنهج العلمي في دراسة الابداع

حب المعرفة والاهتمام بها هما الهدفان الأساسيان لكل من يتصدى الى إلقاء الضوء على جوانب الحياة المختلفة ، سواء كان ذلك رجل أدب أو فن أو علم أو فلسفة .

ومن خلال حب المعرفة تتوحد الغايات في قيمة عامة مشتركة يكون هدفها فهما أفضل للعالم ، وتعبيرا أوضح عن المنطق الذي ينتظم ظواهره . بل يمكن القول بأن صراع الفكر مع الحياة . . وتطوره على مر التاريخ . . تطور يتجه دائما نحو احتلال موقع أفضل يمكن من الاستشراف على هذا الهدف والدنو منه .

تتوحد الغايات إذن لكن السبل الى ذلك قد تختلف ، فرجل الأدب والشاعر والفنان تختلف سبلهم عن تلك التي ينتهجها الفيلسوف أو العالم . فلكل أسلوبه الخاص في الوصول إلى غاياته .

والمنهج العلمي هو أسلوب العالم في بحثه عن المعرفة ، وهو في جوهره بسيط في غاية البساطة ، يقوم على الملاحظة الدقيقة لظاهرة أو لمجموعة من الظواهر لكي ينتهي من ذلك إلى وصف دقيق وواقعي للشروط التي تحكم ظهور هذه الظواهر أو اختفائها .

فعالم البيولوجيا ، وعالم الكيمياء ، والفيزيائي ، والفلكي ، وعالم النفس ، وعالم الاجتماع جميعهم يتجهون الى موضوعات بحوثهم بوحي من هذا المبدأ البسيط . التعبير عن منطق الظواهر الملاحظة بطريق القانون أو النظرية العلمية . ومن خلال القانون أو النظرية العلمية نتمكن بعد ذلك من التنبؤ بحقائق تنطبق على نفس النوع من الظواهر ، أو على أقل تقدير يمكننا التحكم في الظاهرة نفسها ، وتطويعها لأهدافنا .

لكن تعريف المنهج العلمي لا يثير من المشكلات بقدر ما تثيره محاولة تطبيقه هنا يتحول المنهج العلمي إلى منهج عسير شاق بحق . ولا نعني هنا تلك الصعوبات المرتبطة بالنواحي التكنيكية في تطبيق المنهج ، وتطويع الظواهر للبحث ، وضبط الملاحظات ، وتصميم المقاييس الملائمة ، وترجمة الظواهر الغامضة إلى ظواهر واضحة المعالم ، إننا لا نعني كل ذلك (بالرغم من أنها أيضا جوانب تحتاج لمشقة وجهد) لكن نعني بشكل خاص تلك المشقة المرتبطة بتقبل الناس لمبادىء العلم وتطبيقاته .

فقد لا نجد خلافا كبيرا في القول بأن هذا العصر هو عصر العلم وتطبيقاته . . ومع ذلك فإننا لن نجد الا أقلية محدودة تؤمن ايمانا عميقا بهذه الحقيقة . أكثر من هذا فأغلبية من يتحمسون لاستخدام المنهج العلمي وتطبيقاته في موضوعات مثل استخدام الطاقة ، أو ضبط النسل ، أو بناء شبكة مواصلات حديثة قد ينظرون بعين الشك والاستنكار للامتداد بهذا المنهج وتطبيقاته في موضوعات خاصة بالسلوك الانساني .

إنه من الممكن التعرف على كثير من رجال العلم والفكر ممن يشهد لهم بالبراعة ، والتفتح والدقة ، والنظرة اللماحة ، والحماس للتغير الاجتماعي والافادة من العلم وتطبيقاته ، لكن سرعان ما تجد علامات التشكك والاستنكار تحل محل الحماس والتمحيص اذا ما تطرق الحديث عن موضوعات خاصة بتربية الأطفال ، والتنبؤ بالشخصية ،

وعلاج الأمراض ، وتعليم الابداع ، وتنشيط القدرات الابتكارية والفنية . . وغير ذلك . هنا تختلط الخرافة بالأفكار الشائعة لكي يندفع الواحد منهم في استنتاجات تقوم على الهوى والتخمين ليثبت لك أنه لا يؤمن بوجود خبراء لتربية الأطفال ، وأنه متحمس للطريقة التي تربى بها ، وأن الفن موهبة وطبيعة وأن الأمراض النفسية قدر . . وأن الشخصية تفهم بالفراسة ، وأن الابداع لا يمكن تعليمه . . وهكذا . .

وفي مجال كالابداع ، اختلطت التصورات الذاتية مع الأفكار الشائعة التقليدية ، الأمر الذي أدى الى وجود كثير من الأفكار الخاطئة في تفهم الابداع الانساني وتفسيره . فعلى مر تاريخ المعرفة البشرية شُغِلَ المفكرون بتقديم تصورات غامضة لتفسير تلك القوة التي تحكم العقل الانساني عندما يجود بالأفكار الخلاقة والاكتشافات ، والابتكارات . . الخ . وارتبطت تلك التفسيرات بأسماء متعددة منها على سبيل المثال « أفلاطون » Plato و « كارلايل » Carlyle و « سوروكن » Sorokin و « جاك مارتيان » Maritan و « لمبروزو » Lombroso و « لامارتين » Lamartine و « جانيه » Janet و « فرويد » Freud. . . الخ[1].

بعض الأخطاء المرتبطة بالتفسيرات القديمة للابداع :

لكننا لسنا هنا بصدد عرض تلك الآراء أو تقييمها ، إنما نجد أن كثيرا من تلك المعالجات السابقة للابداع قد أدت الى عدد من التناقضات والتصورات الخاطئة منها على سبيل المثال :

١ ـ إن الابداع لا يمكن دراسته دراسة علمية ومنظمة . لهذا فليس غريبا أن نجد لفترة قريبة فيلسوفا مثل « كانت » Kant يستنتج في كتابه « نقد الحكم » بأن « الابداع عملية طبيعية تخلق قوانينها الخاصة ، وأن فعل الابداع يخضع لقوانين من صنعه ، لا يمكن التنبؤ بها ، ومن ثم فانه لا يمكن تعليم الابداع تعليما منظما » .

٢ ـ إن المبدع يختلف نوعيا عن غيره من البشر ، أي أنه من طبيعة مختلفة لا يمكن تحديدها . وقد شاع هذا الرأي ربما من بعض الفلاسفة اليونانيين (أو العرب بعد ذلك) من أن العبقرية هبة مقدسة جاءت للعبقري من العالم الالهي . إن الانسان لا يشبه غيره من الناس لأنه ملهم من قوة عليا ، ومطلع على كثير من الخفايا المقدسة .

هكذا على الأقل فهم أفلاطون العبقرية . . وهكذا صورتها الأساطير القديمة . لهذا نجد أن الأساطير القديمة تصور « أورفيوس » ينطق الشعر كأنه عبارات الحكمة يتلقاها من الآلهة . وكذلك صورت « ريدالوس » المثال يصنع من الحجر ما ينطق ومن الخشب أجنحة تطير[2].

---

(١) للمزيد عن النظرة العلمية ومسلماتها انظر : ابراهيم ، عبدالستار واخرين ـ السلوك الانساني : نظرة علمية ، القاهرة : دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٦ .
خاصة : النظرة العلمية والنظرة الدارجة (الفصل الأول) .
مسلمات النظرة العلمية (الفصل الثاني) .

(٢) مطر ، أميرة حلمي ، في فلسفة الجمال من افلاطون الى سارتر ، القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٧٤ . يمكن للقارىء الاطلاع على الفصل الأول الخاص بالتفسيرات اليونانية القديمة للالهام والفن والابداع .

٣ - أدت هذه الأفكار ومثيلاتها الى التضييق من مجال نشاط الابداع وفاعليته فأصبح مقتصرا على مجالات الفن والأدب . . لهذا نجد أن غالبية المعالجات السابقة كانت دائما ما تعالج الابداع مقترنا بالفن . فرومانتيكيو القرن التاسع عشر على وجه الخصوص كانوا ينظرون للاصالة والعبقرية على أنهما خاصيتان تتعلقان بالاخلاص للجمال ، والتقبل للحقائق التي يهرب منها الآخرون . وكانت النظرة للعبقري في الغالب تقتصر على الفنان والشاعر . وكانت تتصوره بصورة من يختلف اختلافا واسعا في المظهر وأسلوب الحياة عن عموم الآخرين ، ولا يحترم التقاليد الاجتماعية . وقد أكد الرومانتيكيون فيما يتعلق بهذه النقطة أنه لا يمكن أن يضم الى طائفة العباقرة ، علماء أو مخترعون ، أو رجال أعمال .

٤ - وقد كان من نتيجة ذلك أن صاغ المفكرون تعريفات غامضة للابداع في ضوء المفاهيم مثل الوعي والامتداد ، والاحساس بالمعنى ، والشعور بالخيالي ، والكوني . . وغير ذلك من المفاهيم التي كان يصعب ترجمتها الى وقائع يمكن ملاحظتها وتحديدها .

ولا شك أن شيوع مثل هذه الآراء كانت فيما يبدو من العوامل الرئيسية التي أجلت اقدام علم النفس على تناول مشكلة الابداع وفق مقتضيات المنهج العلمي . فعندما يقدم عالم النفس الحديث نحو مشكلة كالابداع يحاول دراستها وتفسيرها ، فانه يعلم أن ذلك سيثير من السخط والاحتجاج أكثر مما قد يثيره من رضا أو تقبل . فالمسلمات الأساسية ستختلف ، وبعض الآراء السابقة لا تثبت لمنهجه ، وقوالب التفكير الجامدة تصبح عندئذ موضوعا للبحث فترفض أو تقبل . . وهكذا قد تثور الاحتجاجات ويثور الرفض ، ويسخط ملوك التقاليد .

ولا نهدف من هذا المقال في الحقيقة أن نعرض لأسباب المقاومة والسخط بقدر ما نهدف الى تقديم صورة من صور انتصار المعرفة العلمية في ميدان ذي خصائص معقدة . ولا نطمح بالطبع أن تكون تلك الصورة قادرة على أن تلم بجهود الباحثين في هذا الحقل ، فهذه الجهود أكثر من أن نحيط بها هنا .

والآن ما الذي نعنيه بالضبط عندما نتكلم عن المعالجة العلمية للابداع ، وهل تختلف معالجة عالم النفس للموضوع عن غيره ؟ وما هي النتائج التي أدى اليها ذلك ؟ وما هي الحدود التي يجب أن تقف عندها تلك المعالجة ؟ هذا ما يدعونا الى عرض أهم المسلمات العامة التي تتطلبها المعالجة العلمية للابداع :

مسلمات الدراسة العلمية النفسية للابداع :

١ - إن المسلمة الأولى للمعرفة العلمية تتعلق بتعريف الظاهرة اذ لابد أن تكون الظاهرة ، واضحة ، ومحدودة تحديدا دقيقا . وفي مجال الابداع بالرغم من أن « كالفين تايلور » Taylor يحصي كثيرا من التعريفات ، فان المشكلة تكون لدى عالم النفس هي : أي هذه التعريفات يمكن أن يأخذها موضوعا لدراسته ؟ لأن كثيرا من التعريفات تنطوي على مفاهيم غامضة متشابكة لا يمكن ترجمتها الى ظواهر ووقائع يمكن ملاحظتها أو قياسها .

ويرفض عالم النفس الحديث كثيرا من التعريفات السابقة للعملية الابداعية ، ويفضل في الغالب النظر للابداع بصفته شكلا من أشكال النشاط العقلي المركب الذي يتجه الشخص بمقتضاه نحو الوصول الى أشكال جديدة من

التفكير أو الفن ، اعتمادا على خبرات وعناصر محددة . أي أن الابداع بعبارة أبسط هو قدرة على التفكير في نسق مفتوح ، وعلى إعادة تشكيل عناصر الخبرة في أشكال جديدة (فنية أو أدبية أو علمية) .

وتنقسم تلك القدرة العامة الى عدد من القدرات الفرعية الأخرى . . والتي منها :

١ ـ القدرة على الاحساس بوجود مشكلة ، أو موقف غامض يحتاج للايضاح والحل .
٢ ـ القدرة على انتخاب واختيار الحلول الملائمة للمشكلة من بين الامكانيات اللامتناهية للحل .
٣ ـ القدرة على وضع تصورات أو صياغات جديدة تثبت فاعليتها وكفاءتها .
٤ ـ القدرة على متابعة الجهد العقلي عبر كل المشتتات (العقلية أو الوجدانية أو العملية) ، أو بالرغم منها .

لكن هذا التعريف على هذا النحو هو ما يثير كثيرا من الاعتراضات ، وأكثر تلك الاعتراضات تثور ضدنا من ميدان الدراسات الفلسفية . والحجة في ذلك أن أمثال هذه التعريفات التي يصوغها علماء النفس الابداعي تحصر بطريقة تعسفية حدود الجوانب الابداعية في التجربة البشرية . يقول « فتجنشتاين »[٣] لا يوجد أي ارتباط بين المسائل الجمالية والتجارب النفسية ، بل تعالج هذه المسائل بطريقة مختلفة تماما .

كما يقول :

« لا تبدو هناك أي صلة بين ما يقوم به علماء النفس وبين أي حكم على عمل فني » .

والحقيقة أن علماء النفس يسلمون عندما يتبنون تعريفا لموضوع معين بأنهم يتعاملون مع مفهوم أو مجموعة من المفاهيم باعطائها دلالات محددة لا تخرج عن مجال البحث . ومن ثم فان أي مفهوم يقتصر في دلالته على ما ينسبه اليه الباحث من تعريف أو تحديد ينظم من خلاله طرق اجرائه لبحثه . وإذن فمن المهم أن نسلم منذ البداية بهذا التعريف وأن ننظر الى النتائج التي توصلنا اليها البحوث التي استندت اليه .

غير أن المسألة لا تقف دائما عند هذا المستوى المبسط فلابد من الناحية النظرية أن تكون هناك صلة ما ، أو تطابق بين المفهوم الذي يصوغه الباحث ، وبين مجموعة الظواهر في مجالها الطبيعي . فلا معنى من الناحية النظرية ـ أن أقدم تعريفا للابداع لا ينطبق ولا يلم بحدود الظاهرة ، كما تتبدى في المجالات المختلفة . فضلا عن هذا فلابد أن يثبت هذا التعريف فائدته العملية .

وهناك وسائل متعددة يلجأ اليها علماء النفس ويبتكرونها لكي يتحققوا من خلالها بمدى التطابق بين التعريف النظري والوقائع الخارجية التي يتضمنها هذا التعريف . من أهمها وضع عدد من المقاييس (سنتحدث عن طبيعتها بعد قليل) لتقدير الفروق الكمية (في الشدة أو في الضعف) في عناصر هذا التعريف ، وتطبيقها على المجالات الطبيعية للظاهرة (جماعات من المبدعين اذا كان المقياس للابداع . . أو جماعات من المرضى اذا كان المقياس لتقدير اضطراب

(٣) للاطلاع على الاعتراضات الفلسفية على المنهج السيكولوجي في دراسة الابداع انظر : وستلاند ، جوردون ، مشكلة الابداع الفني . ترجمة سمار جبران ، الفكر المعاصر ، ٦٨ ، ١٩٧٠ .

الشخصية . . الخ) ويلاحظ بعد ذلك مدى قدرة هذا المقياس على التمييز بين الجماعة وغيرها في هذه الخاصية . فاذا نجح المقياس في أن يميز في ذلك ، فان هذا يعتبر مقياساً للتطابق بين التعريف وموضوعه .

ومن الواضح اذن أن منهج علماء النفس في تقدير هذا التطابق إنما يعتمد على التأكد العملي ، وجمع الشواهد الواقعية . . لكن احتجاج الفلاسفة دائما ما يرتكز على التناسق المنطقي والنظري في المفهوم . لهذا فان الخلاف بين علماء النفس والفلاسفة خلاف محوره التعارض بين منهجين من التفكير ، أحدهما يولي اهتمامه للتناسق النظري المنطقي والآخر يندفع بهمته نحو التحقق التجريبي والاندماج في البحث . ولا شك أن لقاء ما بينهما سيكون له من الفوائد الشيء الكثير ، وسينتهي دون شك بنا ـ نحن أنصار المعرفة السيكلوجية التجريبية ـ الى مزيد من الصقل ، وشحذ البصيرة . وسينتهي بنا ذلك حتما الى تحسين أفضل في أدوات البحث والقياس .

٢ ـ وينقلنا التسليم بالتعريف الى مسلمة أخرى في قائمة مسلماتنا السيكلوجية في دراسة الابداع . . فالحديث عن الابداع وتصوره كقدرة عامة على انتاج الجديد واستخدامه ومتابعة الجهود العقلية في تنميته . يعني الاشارة الى وجود عامل يظهر بدرجات متفاوتة لدى الأفراد المختلفين مؤثرا في كل الجوانب الأخرى من نشاطهم العقلي . وهذا يعني ضرورة النظر للعملية الابداعية وفق قوانين الفروق الفردية . أي بصفتها قدرة تظهر لدى البعض بصورة أكبر أو أقل من الآخرين . وتحكمها شروط أشبه بالشروط التي تحكم الظواهر الأخرى .

هنا يبرز لنا تطور هام في عملية الابداع فرضه هذا المنطق . فمن خلال منطق الفروق الفردية أصبح التصور الحديث يختلف جذريا عن التصورات الفلسفية القديمة . فلم يعد المبدع ذا اختلاف نوعي عن غيره ، بل أمكن النظر إليه لأول مرة بصفته فردا يختلف عن غيره في مقدار انتظام وظائفه العقلية بصورة تجعله قادرا أكثر من غيره على ابداع الجديد وتنميته ، وفي مقدار التأثير الذي يتركه هذا الانتظام على شخصية المبدع ، وبنائه العقلي والوجداني .

وعندما يتكلم المشتغلون بالعلوم السلوكية عن وجود فروق كمية في وظيفة أو قدرة معينة ، فانهم يثيرون في الحال سؤالا هو : كيف يمكن تقدير هذه الفروق ؟ وما هي وسيلتنا الموضوعية لذلك ؟ ويعتبر المقياس النفسي هو وسيلتنا لذلك . والمقياس النفسي عبارة عن مجموعة من الأسئلة ، أو عينات من السلوك أو الظاهرة السيكولوجية المطلوب قياسها ، تعرض على الأفراد للاجابة عنها . ويعبر أداء كل فرد عن موقعه بالنسبة لعينات السلوك التي يتضمنها المقياس (٤ ، ٥ ، ٦) .

---

(٤) للمزيد من الالمام بالمقاييس السيكلولوجية للابداع انظر :

Barron, F., Creative Person and Creative Process, New York: Holt Co., 1969.

(٥) كذلك انظر :

Torrance, P., Torrance Tests of Creative Thinking, New Jersey: Personel Press, 1966.

(٦) **Cropley, A.J. and Maslany, G.W., Reliability and validity of the Wallach- Kogan Creativity tests Brit. J. of Psychol. 60, 3, 1969.**

كذلك انظر الى مقالات وبحوث جيلفورد وتلامذته ، القائمة الكاملة بهذه المراجع من العسير كتابتها هنا لكنها يمكن ان تطلب من العنوان الآتي :

Library Photoduplication service, U. of Southern Colifornia, Los Angeles, California, 70007, U.S.A.

ولكي يكون أداء الفرد ودرجته على المقياس معبرا تعبيرا حقيقيا عن موقعه في ذلك الجانب السلوكي ، فان من المفروض أن تكون بنود الاختبار أو المقياس ممثلة تمثيلا جيدا للسلوك الفعلي (أو العملية السيكولوجية بتنوعاتها المختلفة) . فمقياس الذكاء يجب أن تكون بنوده ممثلة لجوانب النشاط العقلي ، والمظاهر المختلفة للذكاء . ومقياس انطواء الشخصية يجب أن تكون بنوده ممثلة للمواقف المختلفة التي يظهر فيها هذا السلوك . . وهكذا . لهذا يشترط علماء النفس في أي مقياس جيد أن تكون بنوده ممثلة للوظيفة العقلية أو الوجدانية المراد قياسها . ولتحقيق ذلك توجد وسائل متعددة تفرضها طبيعة السلوك . ولو أنه من الممكن تحديد طرق عامة منها :

١ ـ القراءة عن الموضوع والرجوع للمصادر المختلفة .
٢ ـ ملاحظة السلوك في مواقفه الطبيعية .
٣ ـ الاستبطان .

وفي حالة الابداع فان جمع بنود أو عينات ممثلة يتطلب دائما الرجوع للسير الذاتية للعلماء والباحثين ، والفنانين ، والرجوع الى التقارير الاستبطانية التي تركها هؤلاء الباحثون والفنانون عن تطورهم العقلي ، وجوانب النشاط الذهني أثناء العمل الابداعي وقبله وبعده . وتعتبر هذه المصادر هامة وضرورية يجب الرجوع اليها قبل التفكير في وضع المقياس .

مقاييس الابداع :

ونعتبر مقاييس الابداع في هذه الفترة من أهم الانجازات التي تقف كشاهد على مقدار تقدم البحث العلمي في هذا الموضوع . فبفضلها أمكن التحول الى الوصف الكمي الدقيق للفروق بين الأفراد في مجموعة الوظائف العقلية التي تتضمنها القدرة العامة على الابداع . وقد بدأ النشاط في هذا المجال على وجه التحديد منذ سنة ١٩٥٠ على يد جيلفورد J.P.Juilford وهو عالم نفس أمريكي[٦]. وتلاه منذ هذا التاريخ عدد آخر من الباحثين . . وتضاعفت المقاييس الابداعية بعد هذا التاريخ لكي تغطي مجالات أكثر اتساعا وشمولا .

وسنورد فيما يلي عددا من الأمثلة لبعض هذه المقاييس سواء كانت لفظية أو لالفظية شكلية . أي سواء كانت مادتها مجموعة من الألفاظ تطلب الاجابة عنها وفق خطة معينة ، أو مادتها مجموعة من الصور أو الأشكال .

ومن الأمثلة على المقاييس اللفظية أن نعطي للشخص قائمة بأسماء أشياء شائعة ، لكل منها استعمال شائع مثل جريدة يومية (واستعمالها الشائع للقراءة) ، أو ساعة (واستعمالها الشائع لمعرفة الوقت) ، أو كوب للشرب . . . وهكذا . ويطلب من الشخص أن يقترح عددا آخر من الاستعمالات غير الشائعة لهذه الأشياء . فقد يفكر بالنسبة للجريدة في استعمالها لاشعال النار ، أو لف الأشياء ، أو طرد الذباب ، أو تغطية الأرفف والأدراج .

ومن الأمثلة الأخرى على ذلك النوع من الاختبارات أن نقدم للشخص قصة قصيرة ، ونطلب منه في فترة زمنية محدودة أن يذكر أكبر قدر ممكن من العناوين الطريفة الملائمة لهذه القصة . وعند التصحيح نولي (اهتمامنا لما في هذه العناوين من مهارة . . أو قدرة على الالمام بالمغزى العميق لهذه القصة) . وقد تبين على سبيل المثال أن الأفراد يتفاوتون

من حيث المهارة التي يعالج بها كل منهم القصة . كما تبين أن هذه المهارة ترتبط ببعض المعايير العملية التي تدل على أن الأشخاص المتفوقين في هذه الخاصية ، كانوا من بين المبدعين ، والناجحين في مجالات الابداع العلمي والفني .

وهناك بعض الاختبارات اللفظية لقياس القدرة على تكوين تداعيات وترابطات غير مباشرة بين منبهات محدودة . مثال هذا : تقديم مجموعات من الكلمات كل مجموعة تتكون مثلا من كلمتين . . ويطلب من الشخص أن يكتشف العلاقة غير الظاهرة بين هاتين الكلمتين . ومن اختبارات هذا النوع ايضا إعطاء كلمتين بينهما مجموعة من الحروف الأبجدية من بينها حرف واحد فقط يعبر عن بداية كلمة تربط بين هاتين الكلمتين مثال :

مدفع (أ ـ هـ ـ ر ـ س) مياه .

وفي هذا المثال نجد أن حرف (هـ) هو الأصح لأنه بداية لكلمة تربط بين كلمتي مدفع ومياه وهي كلمة « هدير » التي تشير الى صوت المدافع وصوت ارتطام المياه بالصخور .

ويعتبر اختبار استنتاج الأشياء ـ وهو من وضع الكاتب ـ صورة متطورة لاختبارات من هذا النوع ، وهو يتكون من عدد من البنود . . كل بند يحتوي على ثلاثة استعمالات مختلفة مثل : استنبات البذور ـ للضرب ـ للوضع على الورق لمنعه من التطاير . ويطلب من الشخص أن يخمن اسم شيء واحد يمكن أن يستخدم في الاستعمالات الثلاثة مجتمعة . وعلى هذا فمن الممكن أن تكون الاجابة عن المثال السابق : كوب ماء أو ملعقة ، أو سكين ، أو جرس بسكليته . . الخ . وقد تبين للمؤلف أن اجابات الأفراد تتفاوت من حيث المهارة والسرعة بما يؤكد أن الدرجة تعكس القدرة على تكوين ترابطات سريعة ومناسبة وماهرة . . وهي العناصر التي يجب أن تتوافر في أي تعريف للابداع في مجال العلم أو الفن .*

ومن اختبارات هذه القائمة أن نقدم للشخص موقفا غير عادي ، ونطلب منه أن يكتب النتائج المتوقعة التي يمكن أن تحدث بحدوث هذا الشيء غير العادي .

ومن الأمثلة على ذلك :

ـ ماذا يحدث لو امتنع الناس عن النوم . . أو
ـ ماذا يحدث لو فهم الانسان لغة الطيور والحيوانات .

وتبين النتائج أن هذا الاختبار وأمثاله يعتبر مقياسا جيدا لأصالة التفكير ، وقوة الخيال وفق الشروط التي تحدثنا عنها توا .

أما الاختبارات الشكلية فمادتها أشكال وليست ألفاظا لكنها تتفق مع الاختبارات اللفظية في أنها تقيس نفس الوظيفة الابداعية . فكما نجد في الاختبارات السابقة إثارة للخيال ، والمهارة ، وتكوين ترابطات ، والقيام بالتوليف بين جوانب متناقضة . . كذلك نجد في الاختبارات الشكلية إثارة لنفس القدرات ولكن باستخدام منبهات شكلية .

---

* للتعريف بهذا المقياس انظر للمؤلف :

Ibrahim, AbdulSattar, Sex differences, Originality and Personality Response Styles. Psychological Reports, 1976, 39, 859 —868.

والهدف من وضع اختبارات شكلية واضح وهو الوصول الى التنويعات المختلفة للعملية الابداعية . . فالعملية الابداعية لا تترجم دائما الى ألفاظ . . بل إن هذا يقتصر على بعض ميادين المعرفة دون الميادين الأخرى . فالابداع النظري في العلم أو في الشعر ، أو في الرواية ، أو في القصة نسيجه الألفاظ . أما الابداع في الفنون التشكيلية والرسم والنحت فتكون مادته الأساسية الأشكال .

ومن الأمثلة على الاختبارات الشكلية اختبار « تكميل الأشكال » . وتقوم فكرته على أساس تقديم مجموعة خطوط ، أو دوائر ، أو أشكال ناقصة معالمها غير محددة . . ويطلب رسم أكبر قدر ممكن من الرسوم التي لها معنى باستخدام هذه الأشكال الغامضة الناقصة التكوين ، كل شكل على حدة أو مع آخرين ، بإضافة بعض التفاصيل الملائمة أو ربطها بغيرها .

ومن الأمثلة أيضا أن نعرض رسوما بسيطة لأشياء أو أشخاص ، بحيث يكون لكل رسم حرف يميزه ، ويطلب اكتشاف الخصائص المشتركة بين رسمين أو أكثر فمثلا قد تعرض ثلاث صور منفصلة أ ، ب ، جـ تمثل على التوالي : طفلا يلبس قبعة ، وامرأة تلبس أيضا قبعة ، وطائرا صغيرا يبني عشه . فعلى هذه المجموعة من الصور قد تكون الخصائص المشتركة بين الصورتين أ ، ب لبس قبعة ، وبين أ ، جـ كائن صغير ، وبين ب ، جـ بناء أسرة وهكذا .

ومن الأمثلة على هذا النوع أيضا اختبار تصميم الشكل . اذ نقدم للشخص قطعة من الورق الملون على شكل حبة البازلاء ، وملصقة على صحيفة بيضاء . ويطلب اضافة تفاصيل مناسبة لتحويل هذا الشكل الى جزء من رسم له معنى .

ويستطيع القارىء أن يستنتج أن الوظيفة العقلية التي تقيسها تلك الاختبارات هي بالفعل واحدة ولو أن مادتها ومنبهاتها تختلف . فجميعها تقريبا تضع الأشخاص في مواقف غير محددة تستثير الخيال ، أو الابتكار ، أو القدرة على وضع ترابطات ملائمة بين منبهات متنافرة ، وغيرها من العناصر الضرورية التي يتطلبها التفكير الابداعي في العلم أو الفن . ويكون من السهل بعد ذلك أن نلاحظ الفروق الفردية في الأداء على هذه الاختبارات . . ويسهل أن نستنتج بأن الشخص الذي يتفوق أداؤه على هذه الاختبارات ستكون قدراته على الابداع والابتكارات أكبر من ذلك الذي تتعثر أمامه الطرق فيعجز عن الوصول الى حلول ملائمة .

وتشير المادة التي تجمعت من هذه المقاييس الى أن قلة قليلة من الناس هي التي تتمكن من الأداء الناجح على هذه الاختبارات ، وأن قلة قليلة تفشل فشلا تاما . . أما الأغلبية فتحصل على درجات متوسطة . . وهذا يؤكد أن الابداع ما هو الا « بُعد » dimension ، يحتل الناس عليه درجات متفاوتة ، بحيث إن غالبيتهم تتجمع في المناطق المتوسطة فيقال عنهم إنهم متوسطون في مستواهم الابتكاري ، وأقلية منهم هي التي تحصل على درجات مرتفعة هي الأقلية التي يمكن أن نطلق عليها فئة المبتكرين والمبدعين وذوي القدرات الخلاقة والخيال المتسع ، أما الأقلية التي تفشل أو تحصل على درجات منخفضة فتوصف بالتصلب ، والجمود والعجز عن الانطلاق بالتفكير إلى قنوات جديدة من الابداع .

شكوك مرتبطة باستخدام المقاييس الابداعية وردود الفعل عليها :

ويثير استخدام الاختبارات النفسية في قياس الفروق الفردية في القدرات الابداعية عددا من المسائل والشكوك . فقد يبدي البعض تحفظا في مدى قدرة مقاييس بسيطة بهذا الشكل في الوصول الى حقيقة الابداع وهو عملية عقلية معقدة . لكن الشكوك قد تختفي اذا ما علمنا أن علماء النفس يولون جزءا كبيرا من نشاطهم العلمي لهذه المسألة . ويتبلور نشاطهم غالبا حول الاجابة عن سؤال أكثر تحديدا وهو : ما هي قدرة اختبارات من هذا النوع على الاقتراب من حقيقة تلك العملية النفسية كما تتشكل في مجالات الحياة المختلفة ؟ . ومن المعروف ـ على أية حال ـ بأن أي صاحب اختبار يخصص جزءا وافرا من جهده لكي يجمع البيانات التي تبين مدى الارتباط بين الدرجات على هذا الاختبار ، والمحكات والمعايير الخارجية للظاهرة لكي يحدد مدى التطابق بين المفهوم الذي يقوم عليه الاختبار ، والظاهرة الفعلية كما تعبر عن نفسها في بيئتها وواقعها . ويعالج علماء النفس هذه المشكلة تحت عنوان صدق المقياس . وبدون وجود دلائل تؤكد هذا الصدق فإن المتخصصين غالبا ما ينظرون لاختبار من هذا النوع نظرة ريبة وشك في قيمته .

واذا شئنا أن نعبر عن المقصود بصدق الاختبار بلغة بسيطة سهلة نستطيع القول بأن الاختبار يكون صادقا اذا كان يقيس ما وضع لقياسه . فلو وضعنا اختبارا للقلق النفسي أو العصاب ، فان هذا الاختبار يكون صادقا اذا كان بالفعل يقيس القلق النفسي أو العصاب . ويمكن التأكد من ذلك بأن نطبق المقياس على مجموعتين من الأفراد إحداهما من المرضى النفسيين في إحدى العيادات أو دور الاستشفاء النفسي ، والأخرى من الأسوياء الذين لم يسبق لهم التردد على عيادة نفسية ولم يشعروا بحاجة لاستشارة طبيب أو أخصائي نفسي . فاذا استطاع المقياس أن يميز بين المجموعتين بكفاءة ، فإن هذا يعتبر دليلا مقنعا على صدقه . وهناك طرق أخرى لتقدير صدق الاختبارات والمقاييس النفسية ، لا نجد من الضروري الدخول في تفصيلاتها ولو أنها جميعا تحاول أن تتحقق من مدى مطابقة الأداء على الاختبار للسلوك الفعلي في مجال النشاط العملي للوظيفة أو العملية العقلية المراد قياسها .

ويهمنا هنا التركيز على بعض الطرق المستخدمة للتأكد من صدق الاختبارات الابداعية . ومن هذه الطرق ما يأتي :

١ ـ المقارنة بين جماعات متناقضة بحيث تكون إحداها من الجماعات المشهود لها بالابداع والابتكار والخلق . كأن نقارن أداء أشخاص عاديين بفنانين يشهد لهم نقاد الأدب والفن بالكفاءة والاقتدار . أو في داخل جماعات الفنانين ذاتها فنقارن أداء المتفوقين منهم إبداعيا (وفق تقدير النقاد) ، بغير الناجحين (بتقدير النقاد أيضا) . ويمكن السير بنفس المسار في حالة الابداع العلمي فنقارن بين أشخاص عاديين ، وأشخاص من ذوي الكفاءة في البحث المبتكر . ويكون الاختبار صادقا اذا استطاع أن يميز بكفاءة بين جماعات المبدعين وغير المبدعين .

٢ ـ وفي كثير من الحالات يتعذر الوصول إلى مجموعات ناجحة ومتفوقة من حيث قدراتها الابداعية لقلة هذه الجماعات من ناحية ، أو لتعذر الوصول إلى رأي النقاد فيها من ناحية أخرى . لهذا يتجه اهتمام علماء النفس الابداعي إلى طريقة أخرى تعطي نفس القدرة من الكفاءة . وتقوم هذه الطريقة على سؤال المحكمين (وليكونوا من بين الأساتذة

أو المدرسين) في مدرسة أو جامعة لكي يقدروا تلامذتهم بناء على تصورهم (أي الأساتذة المحكمين) بمن سيكون أكثر طلابه إبداعا في المستقبل . ولكي نيسر مهمة المحكمين يمكن أن نصوغ استمارة أو مجموعة من الأسئلة تتضمن الجوانب المختلفة التي ينبغي أن نضمنها أحكامنا على المبدعين وذلك بدلا من أن نترك لهم الدخول في أحكام عامة فضفاضة . ثم نقارن بعد ذلك بين أحكام هؤلاء المحكمين على الطلاب ، ودرجات الطلاب على اختبارات الابداع . ويكون الاختبار صادقا اذا تقاربت أحكام المحكمين ، وترتيبهم لطلابهم من الدرجات على مقاييس الابداع أو ترتيب الطلاب بناء على درجاتهم على اختبارات الابداع .

٣ ـ وهناك طريقة ثالثة تقوم على أساس إيجاد معامل الارتباط بين الدرجات على اختبار الابداع المراد تقدير صدقه ، والدرجات على اختبارات أخرى ثبت صدقها من قبل . لهذا نجد أن كثيرا من الباحثين المعاصرين يحاولون التأكد من صدق اختباراتهم التي يضعونها باستخلاص الارتباط بينها وبين مقاييس الابداع الأخرى خاصة تلك التي ثبتت قيمتها في هذا الميدان . وتعتبر طريقة التحليل العاملي أيضا طريقة تنضوي تحت نفس هذه الفئة . فوجود مجموعة من الاختبارات الابداعية المشبعة على عامل واحد يعتبر دليلا على الارتباط بين هذه المقاييس ، وبالتالي دليلا على صدقها .

٤ ـ وهناك طريقة رابعة تتبدى في جمع الشواهد التي تدل على ارتباط المقياس بمفاهيمه النظرية . ويكون ذلك بوضع تنبؤ ات يمليها الاتجاه النظري للاختبار ، وتلاحظ النتائج فاذا كانت تتفق مع التنبؤ ات كان ذلك يعتبر شاهدا على صدق القياس . افترض مثلا أن هناك ما يدل على أن المبدعين يميلون الى التأمل الداخلي ، والتفتح على الخبرة ، فإن التحقق من التنبؤ بأن مقياس الابداع سيرتبط ارتباطا مرتفعا بمقاييس التأمل الداخلي والتفتح على الخبرة سيعتبر دليلا على صدق هذا المقياس . اذ يعني ذلك أن نتائج المقياس قد اتفقت مع التنبؤات التي أملاها المفهوم النظري له .

وتدل البحوث من تلك الزوايا الأربع على مقاييس الابداع المستخدمة صادقة . . أي أنها بالرغم من بساطة بنائها فإنها ـ حتى الآن ـ من أحكم الوسائل تقييما للابداع بكل تعقيداته . قد تكون بعض النتائج غير مشجعة وخطواتنا متعثرة اذا ما نظرنا إليها في ضوء الآراء المتزمتة التي ترى أن وسائلنا لا تتناسب مع تعقدات العملية الابداعية . . غير أن نتائجنا كما سنراها في الفصول القادمة تعتبر على أية حال مشجعة ، وتدلنا على أن قصورنا ليست من رمال .

الفوائد العملية لاستخدام المقاييس النفسية للابداع :

وقد يتساءل القارىء ما حاجتنا إلى مقاييس للابداع ما دمنا نحصل على صدقها بمقارنتها بأحكام النقاد أو غيرهم ؟ ألا يكفينا أن نعتمد على أحكامهم توفيرا للجهد وعبء البحث ؟

لنتأمل النتائج التي يمكن أن يؤدي اليها تكوين مقياس صادق في مجال الابداع :

١ ـ فمن ناحية نجد أن الاعتماد على آراء النقاد والحكام ، لا يتعلق عادة إلا بانتاج محدد أي أن الآراء هنا دائما ما تنصب على القدرة في مجال تعبيرها النوعي (شعر ـ قصة ـ بحث ـ موسيقا . .) . . لكن المقياس ينصب على الوظيفة السيكلوجية ذاتها (كقدرة ، أو نشاط عقلي أو إمكانية على إنتاج الجديد واستيعابه) . ولا تهتم المقاييس كثيرا بالمجالات النوعية إلا في حالات خاصة .

٢ ـ ومن ناحية ثانية فإن آراء الخبراء والحكام دائما ما تكون منصبة على الأشخاص ذوي الانتاج والابداع الظاهر . أي أن أحكامهم تقتصر غالبا على الانتاج . أما الامكانية الداخلية أو الاستعداد الكامن فنادرا ما ينتبهون له . ولهذا فمن النادر أن نلجأ لهم لتقدير الوظيفة العقلية العامة الكامنة .

ويستطيع القارىء أن يستنتج من هاتين النتيجتين قيمة لها شأنها اذا ما تمكنا من الوصول إلى مقياس جيد . . ففي كثير من الحالات لا يكون للشخص إنتاج ابداعي محدد كما في حالة صغار السن من الشباب أو حتى الأطفال . هنا يكون من شأن المقياس الجيد مساعدتنا على تكوين صورة دقيقة بإمكانيات هؤلاء الأطفال وقدراتهم المستقبلية . إن المقياس بتركيزه على الوظيفة العقلية ذاتها بغض النظر عن تعبيراتها النوعية هو أداة لا شك في قيمتها إذا كنا بصدد الحكم على المستقبل والتنبؤ به .

ويرتبط بهذه الفائدة فائدة أخرى فكثير من المؤسسات التعليمية وأكاديميات الفن والبحث العلمي تعبر عن حاجتها لطلاب أو باحثين من النوع المبدع الخلاق . . وهنا تساعد المقاييس والاختبارات الابداعية الجيدة على اختصار الجهد في عملية الاختبار والانتقاء . إن أساليب الاختبار ذات أثر فعال في كل الأوقات . . ولا شك في أن التمكن من صياغة مقاييس إبداعية ساعد وسيساعد على كفاءة تلك المؤسسات وفعاليتها .

٣ ـ وهناك فائدة ثالثة يتيحها لنا تكوين المقاييس والاختبارات الابداعية . فالطريقة التي يعد بها أي مقياس تجعله يعطينا صورة بالتغيرات في القدرة (مهما دقّت) في المواقف والشروط المختلفة . ويمكننا هذا من الحكم الجيد بفاعلية هذه الشروط أو بعضها . لنفرض مثلا أننا نريد أن نحكم بمدى نجاح أسلوب علاجي معين في الشخصية وفاعليتها ، واتخذنا مقياسا لكفاءة الشخصية وفاعليتها : مدى استغلالها للقدرات الأساسية وتكاملها ، ونشاطها أي الفاعلية الابداعية بشكل عام . في هذه الحالة نجد أن تطبيق مقياس دقيق قبل تنفيذ أسلوب العلاج وبعده سيمكننا من الحكم الدقيق بمدى فاعلية هذا الأسلوب ، وتأثيره في نظام الشخصية وتكاملها .

لا شك إذن في فاعلية هذه المقاييس حتى على فرض أن يكون الخبراء والنقاد من بين ذوي الأحكام المجردة عن الهوى والذاتية ، وعلى فرض أن تكون مفاهيمهم عن عناصر الابداع الجيد متسقة ، وموحدة وملائمة ولو أن هذه الأمور من العسير دائما تحققها حتى في أكثر العقول نزاهة وتجردا عن الهوى .



ثانيا ـ تحليل عملية الابداع كما يكشف عنها علم النفس الحديث

هب أننا سألنا بضعة من الأشخاص عن التصور الذي يحمله كل منهم عن الشخص المبدع وخصائص العمل الابداعي ، أو هب أنك سألت كل واحد منهم منفصلا عما يجعله يؤمن بعبقرية « شكسبير » Shakespear ، أو « بيكاسو » Picasso ، أو « اينشتين » Einestein ، ستجد من المؤكد تفاوتا ضخما بين هؤلاء الأفراد في الأحكام التي يحملها كل منهم .

فبعضهم قد يرى في الابداع مظهرا من مظاهر خصوبة التفكير وسيولته ، ومعيارا لفيض لا ينضب من الأعمال . فعقل المبدع - في نظر هؤلاء - أشبه بالعجلة الحربية التي لا تكف عن إشعال الشرر . فلم يعرف « شكسبير » بهاملت ، بل كتب أيضا : « عطيل » ، و« الملك لير » ، و« ماكبث » ، و« الملك هنري الرابع » ، وكتب في الكوميديا بنفس القدرة التي كتب بها في المأساة . ومسرحياته تربو على العشرات ، وقصائده تتجاوز المئات ، وبداخل كل منها فيض غزير من الصور . وهكذا أيضا « بيكاسو » لم تنبن شهرته على لوحة واحدة في اتجاه واحد ، بل إن لوحاته تزيد على المئات ، وكل لوحة منها تحفل بعديد من المنبهات ، والألوان . وفي مجال العلم لم تنبن شهرة علماء من أمثال « نيوتن » I. Newton و« انيشتاين » ، على نظرية واحدة - بالرغم من أن شهرتهم اقترنت بذلك - بل إن لكل عالم مجالات علمية أخرى قد برز فيها بتفوق . صحيح أن « نيوتن » مثلا قد ارتبط اسمه بنظرية الجاذبية ، لكن نظرياته في الضوء والبصريات لا تخفى على أحد من المتخصصين . وهكذا أيضا يمتاز كل من استحق أن نطلق عليه لفظ عبقري بجدارة .

وأصحاب هذه النظرة قد لا يعنيهم الاهتمام بعمل بعينه من حيث نتائج هذا العمل وقيمته في دنيا الابداع الفني أو العلمي . اذ تقتصر أحكامهم على كمية الأعمال المنتجة بغض النظر عن كيفها . وهنا قد نجد طائفة أخرى ، لا تهتم بهذا الكم ، بمقدار ما تهتم بتنوع الأعمال الابداعية ، وقدرة المبدع على تشكيل حالاته الذهنية والعقلية بطرق مختلفة . فالعبقري في نظر هؤلاء يملك فكرا أشبه بحبات الخرز التي تنتظم في أشكال متنوعة لا تعد ولا تحصى . وعن مثل هذا الأمر يتحدث بعض نقاد الأدب في تقييمهم لكثير من الأعمال الأدبية أو المسرحية . هل استطاع صاحبها أن يتجاوز نفسه ؟ وأن يتخطى الأعمال التي سبق له أن قدمها من قبل ؟ أم أنه ظل أسيرا لمجموعة محددة من الأفكار الضيقة ، المتصلبة مما يطبع أعماله بطابع من الجمود وضيق الأفق ؟ وبهذا لا يكون مقياس الابداع بالنسبة « لشكسبير » مثلا هو عشرات المسرحيات المأساوية والكوميدية التي نسجها ، ولا مئات القصائد الشعرية التي زخرت بها أعماله . ولكن المقياس يكون في نظر هؤلاء هو مدى التنوع الذي صاغ به « شكسبير » شخصيات مسرحياته ، وقصائده ، والموضوعات الجديدة التي يحملها كل عمل من أعماله ، فأي عمل جديد « لشكسبير » تبدو فيه - بالرغم من الطابع العام لشخصيته وأسلوبه في الكتابة - محاولة للتحرر من منظور العمل السابق وموضوعه . فهو لا يكرر فكرة ، ولا يستخدم صوره الشعرية بصورة جامدة متكررة . فالمأساة في « هاملت » يختلف مضمونها وتختلف معالجتها عن المأساة في « لير » أو « عطيل » ، وهكذا أيضا تبدو عبقرية « ديستويفسكي » Desteousky ، أو « ديكنز » Dickens ، و «وليوناردو دافنشي» Davinci : قدرة على تخطي الذات ، والتحرر من النظرة الجامدة ، والتفتح على عالم متنوع وخصيب بالرؤى والصور والأشكال .

لكننا قد نجد أيضا من يقول بأن مقياس العمل الابداعي يكمن في وزن العمل وقيمته لا بالنسبة لأعمال المفكر الواحد ، ولكن بالنسبة لوزنه من بين الأعمال الأخرى للعديد من المفكرين . فهل استطاع هذا العمل أن يقدم رؤيا جديدة ؟ وهل استطاع أن يقدم تأليفا جديدا بين أشياء متناقضة بحيث يلقي على بعض الظواهر أضواء لم تكن ملقاة عليها من قبل ؟ وصاحب هذا الرأي قد لا يعنيه مقدار ما أنتج الفكر ، ولا مقدار التنوع في أعماله فحسب ، بل ان ما يعنيه أساسا هو وزن العمل ، وقيمته في دنيا الأعمال الأخرى من حيث جدته وأصالته ، وقدرته على الامتداد بحدود

الخبرة إلى آفاق جديدة . واذا ما قيست الشخصية المبدعة بهذا المقياس فإن الحكم عليها ، وعلى العمل الابداعي يصبح شديدا وصارما نسبيا . اذ قد لا تتجاوز الأعمال الابداعية على مر تاريخ الفكر البشري ـ بهذا المقياس ـ العشرات . وقد لا يزيد عدد الأعمال الابداعية للمفكر الواحد عن واحد أو اثنين على الأكثر هو الذي اكتسب من خلاله الشهرة والتقدير . فمن بين كل مؤلفات « داروين » C. Darwin يبرز « أصل الأنواع » ، ومن « كارل ماركس » K. Marx « رأس المال » ، ومن « دستويفسكي » « الأخوة كارامازوف » ومن « نيوتن » برنكيبيا ومن « بـافلوف » I. Pavlov « الأفعال المنعكسة الشرطية » . . وهكذا ، وبهذا قد يصبح العمل الابداعي نادرا ندرة وجود هذه الأعمال الموسومة وما شابهها .

وقد نجد أن البعض الآخر يتجه في تصوره للشخص المبدع بصفته شخصا ذا حساسية مرهفة ، وقدرة على الادراك الدقيق للثغرات ، والاحساس بالمشكلات وإثارتها . فمنظر غروب الشمس قد لا يثير لدى الشخص العادي أكثر من مظاهر الترقب لما يتطلبه ذلك من جوانب التكيف المختلفة التي يفرضها مقدم الليل ، أما بالنسبة لشاعر مبدع فإن مغيب الشمس قد يكون محورا لكثير من المشاعر بمقاييس الحساسية المرهفة والوجدان اليقظ . وقد شاهد الملايين قبل « نيوتن » ثمارا تسقط من أشجارها ، غير أن مشهد التفاحة وهي تسقط من شجرتها كان يحفل بالنسبة له بكثير من المشكلات التي انتهت به بعد ذلك إلى نظرية الجاذبية الأرضية . وفي المجال الاجتماعي لم تأخذ مشكلة التفاوت الضخم بين الطبقات وتوزيع الثروة أكثر من صورتها القدرية الساذجة ، أما بالنسبة « لكارل ماركس » فقد كانت مصدرا لاثارة كثير من المشكلات الاجتماعية وتحليلها .

وأخيرا ـ وليس آخرا ـ فقد يثير البعض تصورا آخر للعبقري المبدع . فـالمبدع في الفن أو العلم هـو ذلك الشخص القادر على إدراك الروابط الخفية بين الأشياء . فالخاصية العامة التي تجمع بين الاختراع والتفكير العلمي ، والخلق الفني تتبدى في مدى السهولة واليسر لدى الفنان أو العالم أو المخترع في إعادة ترتيب عناصر سابقة في صياغة جديدة . فالعالم والفنان مثلا كلاهما يتساوى مع الآخر بزاوية ما . فكما يحول الفنان خبرته بالبشر إلى رؤ ية أو مسرحية فإن العالم يختبر البيانات التي جمعها ـ بجهده أو بجهد الآخرين ـ ويحولها إلى صياغة نظرية جديدة . فكلاهما ـ إذن ـ يعيد صياغة أنواع محددة من المعلومات والخبرات الموجودة في نمط أو نظام ، أو شكل جديد . ولا يعجز أصحاب هذا الرأي عن أن يجدوا الأدلة المتعددة لاثبات ذلك . فعبقرية « نيوتن » ظهرت في قدرته على الربط بين سقوط التفاحة والجاذبية و « فرويد » في قدرته على الربط بين هفوات اللسان ، وزلات القلم ، والأحلام بعالم اللاشعور ، والرغبات المكبوتة ، و « بافلوف » في قدرته على الربط بين إفراز اللعاب والمنبهات الشرطية ، والشاعر والأديب والروائي تتخلق مواهبهم الأصلية من خلال قدرتهم جميعا على الربط بين العناصر الحسية والخبرة الماضية ، في شكل جديد ، بتأثير من القدرات العقلية والحياة العاطفية ، ورؤيته الايديولوجية لواقعه . ان « فولستاف » في مسرحيـة « الملك هنري » ليس مجـرد شخص عربيد والحذاء في لوحة « فان جوخ » المشهورة ليس حذاء عاديا ، والمسيح في لوحات « جيوتو » Giotto ليس هو المسيح الحقيقي ، وشهرزاد عند توفيق الحكيم ليست شهرزاد الحقيقية (إن كان لها بالفعل وجود حقيقي) كما أنها ليست شهرزاد ألف ليلة ، و « ميرسول » الغريب عند « كامي » لا يمثل صورة تسجيلية لقاتل حقيقي . إنها جميعا

أشخاص وصور وأشكال ، وخبرات أعيد تشكيلها من جديد ، من خلال ارتباطها بالحياة العاطفية للفنان ورؤيته لواقعه ، أو لجانب من هذا الواقع .[٧]

موقف عالم النفس من تنوع العملية الابداعية :

هكذا يمكن اذن أن نجد الصورة التي يحملها كل منا عن العبقري أو المبدع أو المفكر ، تختلف وتتنوع ، بحيث قد لا يلتفت صاحب وجهة نظر معينة إلى وجهات النظر الأخرى . فكيف إذن يواجه عالم النفس هذا التنوع ؟ هل يعتنق فكرة دون الأخرى يتبناها في نظرته لأعمال الابداع .الفني والعلمي ؟ أم أن له طريقا آخر .

الحقيقة أن موقف عالم النفس يختلف فيما أوضحنا عن غيره منهجيا . فهو يقوم بتحليل العملية الابداعية بالاطلاع على وجهات النظر المختلفة . وبمقتضى هذا التحليل ، ومقتضى المسلمات المنهجية استطاع علماء النفس أن ينظروا إلى الابداع بصفته عملية تشير الى وجود مجموعة معينة من السمات والقدرات ، أو العوامل التي يظهر تأثيرها في سلوك الشخص المبدع . ويسمى الشخص مبدعا إذا ما ظهرت لديه تلك السمات أو بعضها بدرجة شديدة . وبالطبع فقد يشتهر عالم أو أديب بقدرة معينة دون قدرة أخرى . إذ ليس بالضرورة أن تتوافر جميع هذه العوامل في عمل واحد ، أو شخص واحد . فمنهم من تزداد قدرته على الاحساس بالمشكلات والثغرات دون اكتراث بما يتطلبه ذلك من محاولة لعلاج تلك المشكلات ، واستكشاف الحلول الملائمة لحلها .* .

وبالرغم من أن تحليل عالم النفس للعملية الابداعية ، يبدأ عادة من إطار أو تصور نظري ، فإنه لا يعتمد بكامله على التحليلات النظرية والحدس . إنه يتجه عادة إلى صياغة أفكاره في شكل فروض محددة تصلح في نظره للالمام بالجوانب المختلفة للعملية الابداعية ، أي أنه يتجه لحصر العوامل والسمات المختلفة التي يمكن أن نلم بمقتضاها بالجوانب المتنوعة للعملية الابداعية في شكلها المتكامل .

وتأتي بعد مرحلة فرض الفروض مرحلة أخرى يقوم بها العالم الذي صاغ هذه الفروض ، أو عالم آخر يعكف على هذه التصورات ويحاول أن يترجمها إلى لغة عملية واقعية . لنفرض مثلا أننا بدأنا بالتصور الذي يتبناه البعض للعملية الابداعية بصفتها مظهرا من مظاهر التعبير عن السيولة والخصوبة الفكرية . فمثل هذا الفرض يجب أن يتحول بمقتضى اللغة العلمية الى مجموعة من العناصر التي يمكن ملاحظتها وتقديرها . أي يجب أن يجتهد العالم أو الباحث السيكولوجي في شحذ خياله لكي يجمع العناصر المختلفة النوعية التي تعبر عن السيولة المعنوية والفكرية فقد يرى مثلا بأنها تعني :

١ ـ الاشارة إلى كمية الأفكار التي تطرأ على الذهن عند إثارة موضوع أو مشكلة معينة في وحدة زمنية محددة .

٢ ـ أو قد تعبر عن سهولة توليد الأفكار ، وسرعة التفكير أو سرعة التصنيف ، بإعطاء كلمات في نسق محدد أو وفق نظام معلوم (ألفاظ أو أفعال أو تشبيهات أو استعارات أو صور) .

(٧) Taylor, C.W., Some Knowns, Needs and leads, in C.W. Taylor (ed.) Creativity: Progress and Potential New York: McGraw-Hill, 1964.

* وذلك كما يظهر في عمل النقاد والمقيمين للأعمال الأدبية والعلمية .

وتساعد الترجمة العملية للفروض ـ بعد ذلك ـ على وضع مقياس ، أو عدد من المقاييس الملائمة لتقدير هذه الخصائص في الأفراد . وقد سبق أن تحدثنا عن كيفية تلك المقاييس وقيمتها العلمية ، وأنواعها وطرق إعدادها . ونضيف هنا أن وجود مقاييس لتقدير السيولة والخصوبة الابداعية مثلا سيساعد على تقدير الفروق الفردية في نشاط هذه الوظيفة .

وتأتي بعد مرحلة وضع المقاييس ، مرحلة تطبيق هذه المقاييس على مجموعة من الأفراد (يحسن ألا يقل عددهم عن مائتين ، اذ لا يمكن تعميم النتائج بعد ذلك إلا إذا كانت العينة ممثلة تقريبا للمجتمع) . وتستخرج بعد ذلك معاملات الارتباط بين تلك الاختبارات وهو عبارة عن معادلة إحصائية تمكننا من الوصول إلى قيمة عددية تحدد لنا مقدار التداخل بين المقاييس أو الترابط بينها . ويجري على تلك المعاملات الارتباطية المستخلصة بعض الاجراءات الرياضية لاكتشاف مجموعة الاختبارات التي ترتبط فيما بينها ارتباطا مرتفعا ، ولكنها ترتبط باختبارات المجموعة الأخرى . وتسمى كل مجموعة من تلك باسم العامل ، والعامل بهذا المعنى مفهوم يبتكره الباحث لكي يعطي ، ويفسر الاتساق والترابط الموجود في مجموعة من المقاييس دون المقاييس الأخرى . وتسمى طريقة التحليل الاحصائي المتبعة في ذلك باسم التحليل العاملي . . الذي يدين له السيكولوجيون بكثير من النتائج والأفضال .

بفضل التحليل العاملي أمكن مثلا أن نكتشف وجود عامل عام للذكاء أي أن اختبارات لقياس متغيرات مثل : الاستدلال ، وإدراك العلاقات المكانية ، والتجريد ، والفهم اللفظي وغيرها ترتبط فيما بينها . بمعنى أن الشخص الذي يحصل على درجة مرتفعة في اختبار الاستدلال ـ بصفته عينة من السلوك الاستدلالي العقلي ـ سيميل للتصرف بطريقة ماهرة أيضا في استخلاص العلاقات المكانية ، أو القدرة على التجريد ، أو الفهم اللفظي . وبفضله أمكننا أن نحدد مثلا أن اختبارات الذاكرة لا ترتبط بتلك الاختبارات مما يدل على أن الذاكرة قدرة مستقلة عن الذكاء . أي أن قوة الذاكرة أو ضعفها ليس دليلا على ارتفاع الذكاء أو انخفاضه . وبفضل التحليل العاملي أمكننا أن نتبين مثلا أنه لا يوجد اتساق أو عامل للأمانة . . بمعنى أن الشخص الذي يظهر درجة مرتفعة في الأمانة في موقف لن يتصرف بالضرورة بمنتهى الأمانة في المواقف الأخرى . فالغش في الامتحان ليس مقياسا لخيانة الأصدقاء . أو السرقة أو غير ذلك . والحقيقة أن التحليل العاملي ـ فيما لا يزيد عن ربع قرن ـ قد استطاع أن يمكننا من اكتشاف الشيء الكثير عن تحليل السلوك الانساني تحليلا علميا في مجالاته المختلفة .

أما بالنسبة لاستخدام التحليل العاملي في مجال الابداع . فقد أمكن بفضله اكتشاف أن هناك عوامل أساسية مستقلة للقدرة الابداعية ، بدونها لا نستطيع أن نتحدث عن وجود ابداع .

من هذه العوامل ما يأتي :

١ ـ الطلاقة : *

ويقصد بها القدرة على إنتاج أكبر عدد من الأفكار الابداعية . فالشخص المبدع شخص متفوق من حيث كمية الأفكار التي يقترحها عن موضوع معين في وحدة زمنية ثابتة بالمقارنة بغيره . أي أنه على درجة مرتفعة من القدرة على

* Fluency.

سيولة الأفكار ، وسهولة توليدها . وتتوافر هذه القدرة في بعض الأشخاص بقدر مرتفع مثال ذلك ما يذكره « كليمنت آتلي » عن « ونستون تشرشل » إنه كان يستطيع أن يقدم على الأقل عشرة أفكار لأي مشكلة . كذلك يذكر نقاد الأدب أن « شكسبير » يمتاز بقدر مرتفع من هذه القدرة . فليس ثمة مسرحية فيها ذكر للحيوانات والجوارح كما في « الملك لير » فقد ملأ شكسبير مسرحيته تلك بكثير من رموز الرعب . فهو يذكر أربعة وستين حيوانا مختلفا ١٣٣ مرة . كما أن معرفته في تلك المسرحية وغيرها بالنباتات ، وأسمائها ، ومزاياها تكاد تكون مذهلة(٨) .

وتتخذ مقاييس القدرة على الطلاقة أشكالا عدة منها مثلا : سرعة التفكير بإعطاء كلمات في نسق محدد (تبدأ مثلا بحرف معين أو مقطع ، أو تنتهي بحرف معين أو مقطع) ، ومنها التصنيف السريع للكلمات في فئات خاصة ، أو تصنيف الأفكار حسب متطلبات معينة (مثلا القدرة على ذكر أكبر عدد من أسماء الجمع ، أو أسماء الحيوانات ، أو الأشياء الصلبة ، أو البيضاء . أو أكبر قدر من الاستعمالات لقالب الطوب ، أو علبة ، أو أكبر قدر من العناوين لقصة . . الخ) ومنها القدرة على إعطاء كلمات ترتبط بكلمة معينة (كذكر أكبر عدد من التداعيات لكلمة كلب ، أو ليل ، أو حرب . . الخ) . . . ومنها القدرة على وضع الكلمات في أكبر قدر ممكن من الجمل والعبارات ذات المعنى . . وهكذا . .

٢ ـ المرونة :*

ويقصد بها الاشارة إلى القدرة على تغيير الحالة الذهنية بتغير الموقف . أي أن المرونة هنا تعتبر عكس ما يسمى بالتصلب العقلي الذي يتجه الشخص بمقتضاه إلى تبني أنماط فكرية محددة يواجه بها مواقفه العقلية المتنوعة . ومن المطلوب بالطبع أن يكون الشخص المبدع على درجة مرتفعة من المرونة ، والتلوين العقلي حتى يكون الشخص قادرا على تغيير حالته العقلية لكى تتناسب مع تعقد الموقف الابداعى . ولا شك أن جزءا كبيرا عن أمراض العملية الابداعية وتخلفها في مجال الفنون في مجتمعاتنا العربية قد يكمن في انخفاض هذه القدرة لدى كثير من فنانينا . ففي مجال الغناء نجد للأسف بعض الفنانين يميلون إلى تبني لون واحد من الغناء ، وفي الموسيقا شكلا واحدا من الايقاع . وفي الرسم . . وفي القصة وغير ذلك . ومن شأن هذا التبني لأسلوب واحد تقليدي أن يقضي على كثير من مظاهر الثراء الابداعي والتنوع في ميدان الفن .

ويتخذ التعبير عن المرونة مظهرين : أولهما قدرة الشخص على أن يعطي تلقائيا عددا متنوعا من الاستجابات لا تنتمي إلى فئة ، أو مظهر واحد ، وإنما تنتمي إلى عدد متنوع ، أي الابداع في أكثر من إطار أو شكل . ويسمى هذا النوع منه : المرونة التلقائية** . وهي التي يمكن تحديدها لدى الفنانين ، والأدباء الذين ينجحون في إعطاء منتجات إبداعية متنوعة ولا تنتمي لاطار واحد .

---

(٨) ابراهيم ، عبدالستار ، العملية الابداعية ، في ع ، ابراهيم ، م . ف ، فراج وس ، الملا : السلوك الانساني ، القاهرة ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٦ . الفصل الثاني من الباب الثالث .

* Flexibility

** Spontaneous flexibility.

أما الشكل الآخر من المرونة فيتعلق بالسلوك الناجح لمواجهة موقف أو مشكلة معينة ، فاذا لم يظهر هذا السلوك يفشل الشخص فى حل المشكلة أو مواجهة الموقف . ويسمى هذا النوع من المرونة باسم المرونة التكيفية * لأنها تحتاج لتعديل مقصود فى السلوك يتفق مع الحل السليم . فاذا علقنا خيطين فى طرفى الحجرة بحيث يكون كل منهما بعيدا عن الآخر ، وطلبنا من مجموعة من الأشخاص كل منهما على حدة أن يقف فى وسط الحجرة ، وأن يحاول أن يجد حلا يستطيع أن يساعده على الامساك بالخيطين فى وقت واحد ، فان الشخص المرن سيستطيع أن يسلك سلوكا ناجحا يمكنه من مواجهة هذه المشكلة فيقترح مثلا القيام بأرجحة أحد الخيطين عند تناول الخيط الآخر . أما الشخص غير المرن عقليا فانه لن يستطيع أن يجد حلا لتلك المشكلة لأنه لن يستطيع أن يواجه الموقف المتغير بحالة عقلية جديدة ومناسبة . قس على هذا كافة المشكلات التى تواجهنا وتحتاج منا لحلول مرنة من هذا النوع .

٣ ـ الحساسية للمشكلات . **

الشخص المبدع يستطيع رؤية الكثير من المشكلات فى الموقف الواحد . فهو يعى الأخطاء ، ونواحى النقص والقصور ، ويحس بالمشكلات إحساسا مرهفا .

ولا شك أن الأشخاص الذين تزداد حساسيتهم لادراك أوجه القصور ، والمشكلات فى المواقف العقلية والاجتماعية تزداد فرصتهم لخوض غمار البحث والتأليف فيها . فاذا قاموا بذلك فان الاحتمال سيزداد أمامهم نحو الابداع الخلاق . وتبين دراسات العلماء والأدباء ، والفنانين أنهم بالفعل من ذوى الاحساس المرهف فى إدراك التغيرات ، ونواحى القصور . وبداية من هذا الاحساس تنطلق امكانياتهم نحو سد الثغرات ، أو فهم الغموض المحيط ، إما برواية ، او نظرية علمية أو بقصة . . الخ .

ويتحدث بعض العلماء عن هذه القدرة بمصطلحات أخرى كارتفاع الوعى . فالمبدع يرقب الأشياء التى لا يرقبها غيره ، كالألوان ، وملمس الأشياء ، واستجابات الآخرين ، وبعض الفقرات فى الصحف اليومية ، وبعض الثغرات فى الأفكار الشائعة وغيرها . وهو بهذا المعنى أكثر تفتحا على بيئته ويقوم من خلال مجهوداته الابداعية بعد ذلك بدافع من تلك الأشياء الى فهمها ، ووضعها فى إطار آخر .

٤ ـ الأصالة *** :

الشخص المبدع ذو تفكير أصيل أى أنه لا يكرر أفكار المحيطين به ، فتكون الأفكار التى يولّدها جديدة اذا ما حكمنا عليها فى ضوء الأفكار التى تبرز عند الأشخاص الآخرين : ويمكن الحكم على الفكرة بالأصالة فى ضوء عدم خضوعها للأفكار الشائعة ، وخروجها عن التقليدى ، وتميزها . والشخص صاحب التفكير الأصيل هو الشخص الذى ينفر من تكرار أفكار الآخرين ، وحلولهم التقليدية للمشكلات .

---

* Adaptive flexibility.

** Sensetivity to problemS.

*** Originality.

واذا نظرنا الى الأصالة فى ضوء عاملى الطلاقة والمرونة والحساسية للمشكلات . نجد أنها تختلف عن كل منهما فهى :

(١) لا تشير الى كمية الأفكار الابداعية التى يعطيها الشخص ، بل تعتمد على قيمة تلك الأفكار ، ونوعيتها ، وجدتها وهذا ما يميزها عن الطلاقة .

(٢) ولا تشير الى نفور الشخص من تكرار تصوراته ، أو أفكاره هو شخصيا (كما فى المرونة) بل تشير الى النفور من تكرار ما يفعله الآخرون وهذا ما يميزها عن المرونة .

(٣) وهى لا تتضمن شروطا تقويمية فى النظر الى البيئة ، كما لا تحتاج الى قدر كبير من الشروط التقويمية المطلوبة لنقد الذات حتى يستطيع المفكر المبدع أن ينهى عمله على خير وجه (كما هو الحال فى الحساسية للمشكلات) ، وهذا ما يميزها عن الحساسية للمشكلات التى تحتاج لقدر مرتفع من التقويم سواء فى تقويم البيئة ، أو الذات .

لكن علينا أن لا نبالغ فى تصور دور الأصالة فى عملية الابداع . . فما هى الا عنصر من عناصر العملية الابداعية الكلية . . وتتفاوت أهميتها بتفاوت ميادين البحث والتأليف . ففى مجال الأدب والفن تزداد أهميتها . . بل إنه من الممكن القول بأن أهميتها فى هذا المجال تفوق أهمية غيرها من العوامل . . أما فى مجال البحث العلمى والرياضيات فان وزنها يتضاءل كثيرا . صحيح أن القدرة على اعطاء أفكار جديدة تكون ضرورية لأى باحث علمى غير أن وزن هذه القدرة يكون أكبر ما يكون فى البداية . . وربما فى النهاية بعد تحصيل الوقائع والبيانات الملائمة . وبين البداية والنهاية يوجد طريق شاق طويل يحتاج لعدد كبير من القدرات تفوق فى أهميتها وزن عامل الأصالة . ومن ناحية أخرى يتنبه عالم ذكى مثل « بيفردج » الى أن تقدم المعرفة العلمية لا يتم بفضل القدرة على الابتكار الخلاق والاصالة فحسب ، بل إنه يتم بفضل جهد فريق آخر من العلماء النظاميين systematic [٩] الذى يقيمون معرفتهم بخطوات متدرجة . . منظمة . وهؤلاء قد تبنى شهرتهم أساسا على مثابرتهم وإصرارهم ومتابعتهم للجهود السابقة والامتداد بها . وهى قدرات تختلف عما فى الأصالة [١٠] .

وحتى فى مجالات الفن تحتاج الاصالة الى قدرات أخرى تساندها ففى مجال التمثيل مثلا لا يرتبط نجاح الممثل العبقرى بالقدرة على الأصالة بقدر ما يرتبط بقدرته على الاندماج فى أداء الدور بتكوين اتجاه يلائم الشخصية التى يمثلها أو يتخيلها . وقد تنبه « ستانيسلافسكى » المخرج المسرحى السوفيتى الزائع الصيت الى ذلك فيقول :

---

(٩) بيفردج ، فن البحث العلمي ، ترجمة زكريا فهمي ، القاهرة : دار النهضة المصرية ، مجموعة الألف كتاب ، ١٩٦٣ ، في الفصل الحادي عشر يقدم « بيفردج » تصنيفا ذكيا للعقول العلمية الى نوعين : العقلية الحدسية ، والعقلية النظامية ، والعقلية الأولى تختلف عن العقلية الثانية في انها تتوصل الى حلولها ومكتشفاتها باستخدام الخيال والحدس ثم تختبرها بعد ذلك لا قبل ، اما النوع الثاني فهو يتقدم ببطء على اساس مراحل يستدل عليها بدقة . لكن بيفردج يرى ان اغلب العلماء يجمعون بين بعض صفات النوعين كليهما . وكلا النوعين ضروري لتقدم العلم اذ ان كلا منهما يكمل الآخر .

(١٠) للمزيد عن الابداع في الرواية ودور القدرة على الاحتفاظ بالاتجاه انظر :
حنورة ، مصري عبدالحميد ، الاسس النفسية للابداع الفني في الرواية ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ١٩٧٣ . (غير منشورة) .

« انك يجب أن تضع نفسك فى موقف شبيه بموقف الشخصية التى تصورها ، وتضيف افتراضات جديدة اذا اقتضت الضرورة . حاول أن تتذكر حالتك عندما تكون أنت فى موقف مماثل حتى اذا لم يكن قد مر بك موقف كهذا من قبل . فيجب أن تصطنع موقفا خياليا . . » « وأن تحس بنفسك فى الدور ، وأن تحس بالدور فى نفسك » . (١١)

وقد أثبت العالم السيكولوجى السوفيتى « ناتادزى » هذه الحقيقة تجريبيا فبين أن ما يميز الممثل الناجح عن الممثل غير الناجح هى قدرة الأول على الاندماج الجيد فى الدور بسبب القدرة على تكوين اطار عقلى يمكن من خلاله صياغة السلوك بحيث يكون مطابقا للسلوك المتخيل (أى سلوك الشخصية التى يقوم الممثل بتمثيلها) .

وبالطبع فان هذه الاستثناءات لا يجب أن يفهم منها التقليل من شأن عامل الأصالة فى الابداع . . ولعل من الأفضل أن نتصور أن الاصالة قد تأخذ أشكالا مختلفة باختلاف ميادين التخصص ، أو أنها تحتاج بجوارها لقدرات أخرى يفرضها هذا المجال او ذاك .

٥ ـ الاحتفاظ بالاتجاه ومواصلته* :

الشخص المبدع ـ كما أشرنا من قبل ـ يمتاز بطريقة خاصة فى اطلاق طاقات تتمثل فى قدرته على التركيز لفترات طويلة فى مجال اهتمامه . والمبدع بعبارة أخرى يجب أن يكون ذا قدرة على التركيز المصحوب بالانتباه طويل الأمد على هدف معين ، بالرغم من المشتتات والمعوقات التى تثيرها المواقف الخارجية أو التى تحدث نتيجة للتغيير فى مضمون الهدف . وتظهر هذه القدرة فى إمكانية الشخص وقدرته على متابعة هدف معين وتخطى أى مشتتات ، والالتفاف حولها ، بأسلوب يتسم بالمرونة . ويعود الفضل لعدد من البحوث المصرية العربية فى إبراز قيمة هذه القدرة وتحليلها وقياسها كما سنوضح بعد قليل (١٢ ، ١٣) .

ومن المعتقد أن القدرة على مواصلة الاتجاه تعتبر من القدرات الأساسية التى تساهم فى تشكيل أداء المبدع لعمله . خاصة فى مجالات الابداع العلمية او الفنية التى تحتاج لامتداد زمانى طويل للانتهاء منها . وعلى سبيل المثال يقال عن « اينشتاين » بأنه ظل معنيا بمشكلته العلمية الرئيسية لمدة سبع سنوات . ويذكر عن « بافلوف » أن افكاره الأساسية فى الفعل المنعكس الشرطى ترجع جذورها عندما كان بافلوف فى العام الخامس عشر . ففى هذه الفترة تأثر بافلوف بكتاب عام فى الفسيولوجى وضعه « جورج هنرى لويس » بعنوان « الفسيولوجيا فى حياتنا اليومية » ومن بين الخصائص العامة التى لفتت نظره فى هذا الكتاب رسم للجهاز الهضمى مأخوذ عن الطبيب الفرنسي الشهير « كلود برنار » c.Bernard. يقول « بافلوف » انه بدأ منذ تلك اللحظة يجول بأفكاره وتأملاته فى هذا الجهاز المعقد ونظام عمله . .

* Maintaining of direction.

(١١) ستانيسلافسكي ، سيكولوجية الممثل ، ترجمة محمد زكي عشماوي ومحمود مرسي محمود القاهرة : نهضة مصر ، ١٩٦٠ .

(١٢) (١٣) للمزيد من الحديث عن المحافظة على الاتجاه انظر : فرج ، صفوت ، الأداء الابداعي لدى القصاصين ، رسالة ماجيستير ، جامعة القاهرة ، كلية الأداب ، ١٩٧١ (غير منشورة) . لكن الاشارة الأولى الى اهمية هذا المفهوم وردت في التقرير الآتي :

Soveif, M.I., Tests of Creativity: Review, Critique, and Clinical Implications, The Annals of The Fawlty of Arts, Aih shams Univ., 5, 1959, (pp. 29 — 40).

وقاده الاهتمام بالجهاز الهضمى تدريجيا الى بحوثه فى عملية الهضم التى نال عليها فى عام ١٩٠٤ جائزة نوبل . وقد أدت هذه البحوث بدورها الى اهتمامه المباشر بالفعل المنعكس الشرطى . . وتجاربه فى هذا المجال شغلت الجزء الباقى من حياته .

غير أن قدرة المبدع على مواصلة الاتجاه لا تكون بشكل متصلب . وهى تختلف عن مفهوم التصلب العقلى الذى يعبر عن الالتصاق بمجموعة معينة من الأفكار بأقل قدر من الحرية والانطلاق . فالمبدع أثناء مواصلته لتحقيق اتجاهاته يعدل ويبدل من أفكاره لكى يحقق أهدافه الابداعية بأفضل صورة ممكنة . لكنه فى كل الأحوال لا يتنازل عن هدفه ، ويظل محتفظا لنفسه بالمرونة المناسبة التى تتيح له اكتشاف السبل الهادية ومعاينتها .

وفى الرواية تزداد أهمية هذه القدرة . فبفضلها يحمى الفنان نفسه من التشتت . ويتاح له العودة بين كل فينة وأخرى لاستكمال العمل بنفس اليقظة الذهنية والحماس الوجدانى . بل إنه من المتعذر على الروائى أن ينمى أفكاره ، ويمتحن صلاحيتها دون توافر درجة مرتفعة من هذه القدرة . ويعبر الروائيون عن ذلك بقولهم إنهم يستمتعون بمعايشة فكرية لعملهم ، ولا يستبعدونه من أذهانهم ، أو خيالهم حتى حينما يكونون فى غير مواقف الكتابة .

وتتخذ مواصلة الاتجاه لدى الروائى ـ كما يبين بحث اجرى على مجموعة من الروائيين المصريين ـ اشكالا مختلفةً منها :

أ ـ المواصلة الزمنية والتاريخية : وتتبدى فى احتفاظ المبدع على مدى تقدمه فى العمل بسياق منظم من الأحداث فى اطار واضح المعالم . ومن هنا تظهر أهمية ميل بعض الروائيين الى قراءة كل ما كتبوه فى روايتهم قبل أن يستأنفوا الكتابة الجديدة فى الجلسة التالية .

ب ـ المواصلة الادراكية : وتتبدى فى قدرة الروائى على الاحتفاظ برؤيته الادراكية لواقعه . فالفعل الابداعى الذى يستغرق حيزا مكانيا وزمانيا طويلا تكون فيه القدرة على مواصلة الادراك عاملا حاسما لانهاء العمل بأفضل صورة ممكنة .

جـ ـ المواصلة الخيالية : أى القدرة على تنمية الصورة الخيالية دون تناقض أو شطط . فالروائى يبنى معظم أحداثه فى الخيال . حتى ما يستمده منها من الواقع يصير محكوما بعد ذلك بالخيال . لهذا فمن الضرورى أن يتمتع المبدع الروائى بقدرة كبيرة على مواصلة خيالاته وقيمتها .

د ـ المواصلة المنطقية والتقييمية : فالنتائج يجب أن تتفق مع المقدمات والكاتب الذى ينسى ما بدأ به يأتى عمله بصورة غير متسقة . لهذا فعلى الكاتب أن يقوم بجهد كبير للاحتفاظ بلغة خاصة لكل شخصية . وعليه أن يجاهد نفسه على خلق روابط منطقية بين أفكار القصة ، وأن يكون لكل فكرة دور وظيفى له معناه . ولا شك أن هذا الجانب يعتبر من أهم الجوانب المميزة للأعمال الروائية الممتازة . فالعمل الروائى الجيد هو الذى يستطيع صاحبه أن يحتفظ لنفسه فيه بنسق منطقى محدد ذى نبرة وجدانية متسقة .

هـ ـ المواصلة الايقاعية والمزاجية : فالمبدع الروائى يستطيع أن يستأنف حالته الوجدانية السابقة عندما يبدأ فى الكتابة ، بالرغم من أن حالته قبل ذلك تكون مختلفة عن غيرها من المواقف . ويجاهد الروائيون أنفسهم كثيرا على بذل الجهد للاحتفاظ بحالة مزاجية مختلفة عن حالته الطبيعية فى غير جلسات الكتابة .

و ـ المواصلة الفيزيقية والأدائية : فمن المطلوب أن يحتفظ المبدع بقدر من الطاقة البدنية والنفسية يساعده على الاستمرار فى عمله . وعلى سبيل المثال يذكر « جورج سيمنون » انه يبدأ قبل كتابة أى عمل طويل فى استدعاء الطبيب للتأكد من عدم توقع منغصات لمدة ١١ يوما على الأقل . فيقيس الضغط ، ويفحص أعضاءه ، ثم يوافق بعد ذلك البدء فى العمل * (انظر حاشية رقم ١٠) .

٦ ـ **القدرة على تكوين ترابطات واكتشاف علاقات** : ان القدرة على تكوين عناصر الخبرة وتشكيلها فى بناء وترابط جديدين يؤدى الى فائدة عملية وشخصية فى مجال الابداع . ويتفاوت الناس فى قدراتهم على تكوين ترابطات جديدة من عناصر معروفة للجميع ، وبمقدار ارتفاع حظ الشخص من هذه القدرة بمقدار ما تزداد فرصته على الابداع أو الاصالة .

ويمكن تقدير الفروق الفردية بين الأشخاص فى هذه السمة الشخصية من خلال الأداء على عدد من المقاييس التى أثبتت صحتها . مثل مقاييس التداعى التى يطلب فيها من الأشخاص أن يقدموا تداعيات متكررة لمنبه واحد (كطلب ذكر أكبر قدر من الكلمات أو التداعيات التى ترتبط بكلمة حب أو زهرة أو ليل . . . الخ) . ومنها مقاييس تقوم على تقديم عدد من المنبهات ، أو الكلمات غير المترابطة ظاهريا ، ويطلب من الأشخاص التأليف بينها تأليفاً جديدا وملائما . وقد سبق أن أشرنا الى بعض هذه المقاييس كأمثلة .

وتبين نتائج البحوث فى هذه القدرة أنه ليس من السهل توافرها لأن هناك معوقات متعددة تعوق نموها وظهورها . ومن أهم تلك المعوقات ما يسمى بالتصلب العقلى أو التأطر . ويقصد به وجود نظام ثابت من التفكير لدى بعض الأشخاص يدفعهم الى الاحتفاظ بعناصر ثابتة وتقليدية فى تفسير عالم الخبرة ورؤيته وادراكه . فالكثيرون قد لا يستطيعون أن يتصوروا بأن نفاية من الورق ، او قطعة من الزجاج المكسورة قد تصلحان لعشرات الأغراض والمقاصد ، وليس لمجرد إلقائها فى سلة المهملات . إن الشخص الذى تكون عنده الأفكار مترابطة ترابطا وظيفيا بأشيائها فى مجال تخصصه ، قد يعجز أن يتحول بتلك الأفكار الى عناصر جديدة بسبب وضعها فى نظام ثابت من العادات الذهنية والعقلية . لهذا نجد أن الابداع فى كثير من مجالات التخصص يظهر على أيدى من لم يعملوا طويلا فى الميدان . ولعل هذا ما يفسر السبب الذى يجعل الاشخاص المبدعين هم من بين صغار الشباب .

● يبدو أن هذه القدرات ضرورية أيضا في مجال البحث والأبداع العلمي . مكن يجب فصلا عما يسميه بيفردج باعتياد العمل في نفس الموضوع فترة أطول من اللازم لان هذا الاعتياد قد يلعب دورا محبطا للأبداع العلمى . وعلى أية حال فان « يتعرج » يستدرك فيرى ان من الواجب على العالم اذا اراد أن يقوم بأبحاث فعالة ، بأن يكرس لها الجزء الاكبر من وقته . لأن البحث يتطلب هدوءا وصفاء ذهنيا للتفكير ، كما يتطلب قدرة على شق الطريق في مواجهة الفشل ، فقد يكون مما يضره ان يجد على التو نشاطا هروبيا يستعيض به عن البحث . كما يرى أن التفرغ للبحث تكون نتائجة الايجابية أفضل بكثير من عدم التفرغ ربما لنفس الأسباب المشار اليها .

واذا كان كل فكر إبداعي يقوم فى حقيقته على خلق نظام جديد من العلاقات بين الأشياء بعضهـا والبعض الآخر ، أو بربطها بعالم الخبرة الذاتية والوجدانية (كما هو الحال فى الفن والأدب) ، فاننا نستطيع أن نفسر السبب فى المقاومة العنيفة التى يواجهها المبدعون على مر التاريخ . فقد أثبت علماء السلوك الاجتماعى وجود مقاومة اجتماعية للأفكار الجديدة . وربما يسهل علينا الآن أن نفسر أسباب هذه المقاومة . ففى الحدود التى التزمت فيها البشرية بنظام ثابت من الأفكار ، والعادات التقليدية الثابتة ينزعج الناس عند أى بادرة لالغاء هذا النظام الثابت ، ويقاومون مصادر هذه الانحرافات باستنكار أو بعنف شديد . لهذا فان على المبدع أن يواجه فى الحقيقة معضلتين وليس معضلة واحدة فعليه أولا أن ينمى قدرته على تكوين ترابطات جديدة . محررا نفسه من الارتباط التقليدى الثابت بين الظواهر كما أن عليه أيضا أن يواجه ردود الفعل المختلفة التى ستثيرها مكتشفاته ، وأن يتفنن فى التغلب على المقاومـة الاجتماعيـة لآرائه . ويمكن بالطبع اكتشاف أوجه وقدرات أخرى (١٤ ، ١٥ ، ١٦) ، أو التنبه لوزن احداها فى عمل ابداعى دون الآخر ، فما من مجال يحتاج الى قدرات ابداعية لاستكشاف مجاهله ، كما يحتاج مجال الابداع ذاته .

●●●

ثالثا ـ آفاق جديدة فى تعلم الابداع

اذن فان الثمرة الأولى التى نجنيها من تطويع الابداع للبحث العلمى هى أن المبدع انسان كغيره من البشر ، واذا اختلف عنهم فانما يختلف فى درجة ما يظهر لديه من أفكار جديدة وبناءة ، وفى مقدار ما يجاهد به نفسه لكى يحتفظ بتلك المقدرة وأن يطورها . وكلتا الخاصيتين : المقدرة ، والجهد الشخصى لصيانتها تحكمهـا شروط . ويسـاعد البحث العلمى ـ أيضا ـ على تكشف هذه الشروط وتحديدها . ويعتبر تحديد هذه الشروط ضرورة لزيادة الأفكار الابداعية وتطويرها ، وفى تلمس الطريق لتحقيق أكبر قدر ممكن من تنمية الطاقة وتنظيمها .

لهذا فان بعض مجهودات علماء النفس التجريبى تتجه الى :

١ ـ المساعدة من خلال التجربة على الحسم فى فاعلية متغيرات معينة دون غيرها فى اثارة السلوك المطلوب (وهو الابداع) .

٢ ـ تتجه ومن خلال التجربة أيضا الى معالجة تلك المتغيرات المستنتجة فى مواقف عملية ، أو معملية لملاحظة فاعليتها فى زيادة الأفكار الابداعية وتنشيطها ، وذلك لتحديد المتغيرات ذات الوزن الأكبر .

أما للمزيد من الحديث عن القدرات الابداعية عموما فيمكن الرجوع للمراجع الأجنبية الآتية :

(١٤) Guilford, J. P., Creative Abilities in Arts, Psychol, Review, Vol. 2, 64, 1957 (pp. 110—118).

(١٥) Guilford, J.P., The Relation of Intellectual Factors to Creative Thinking in Science, In C. Taylor (ed.) The 1955 Univ. of Utah Research Conference on the Indentification of Creative Scientific talent, Salt Lake: Utah Press, 1956

(١٦) Guilford, J.P., Originality: Its Measurement and Devilopment, in s.j. pornes et. al. (eds.) A Source Book for Creative Thinking, New York: Scribner, 1962.

وتبين لنا هذه المجهودات أننا نستطيع زيادة قدراتنا وطاقاتنا على الخلق والابتكار إما من خلال التدريب المباشر لبعض المتغيرات النوعية فى الابداع ، أو من خلال التربية وبعض الخبرات الخاصة التى تساعد على احتضان الشخصية الابداعية ، واثارة مناخ اجتماعى مبكر . وتبين لنا أيضا أن هذه العوامل الفعالة قد أمكن عزلها ، وتحديد فاعليتها . وبالتالى أمكن ـ ويمكن ـ وضع برامج تدريبية تساعد على تنشيط قدرات التفكير الابتكارى ، والتقليل من الظروف والآثار المحبطة . وتبين لنا هذه المجهودات فضلا عن هذا وذاك أن معرفتنا نافعة من حيث انها تقود للتنبؤ الجيد ، والضبط الفعال فى أشد الطاقات العقلية شهادة بفاعلية الانسان واعجازه . (١٧ ، ١٨ ، ١٩)

وهناك ثلاث محاولات تعتبر من أهم المحاولات فى تدريب القدرات الابداعية ، وملاحظة نتائجها فى الشخصية والسلوك ، وتقوم كل محاولة منها على قواعد يمكن النفوذ من خلالها الى المبادىء الأساسية التى تنظم عملية تدريب القدرات الابداعية .

أما **المحاولة الأولى** فتقوم على أساس حث الشخص ، ودفعه لاعطاء استجابات متكررة ومتنوعة على منبه واحد .

وتقوم **المحاولة الثانية** على أساس الحث على الربط ما بين أشياء متعارضة ومتناقضة .

وتقوم **المحاولة الثالثة** على أساس اثارة الأفكار الابداعية فى مواقف تفاعل اجتماعى تخلو من النقد أو التقييم .

ونظرا للآفاق الجديدة المبتكرة التى يمكن أن تفتحها كل طريقة من هذه الطرق فانها ستكون موضوع نقاشنا فى هذا الجزء .

---

(١٧) عن دور القدرة على تكوين اطار عقلي للنجاح في فن التمثيل انظر مجموعة التجارب السيكولوجية التي اجراها العالم السوفيتي « ناتادزي » في معهد «بتليزي»في الاتحاد السوفيتي ، انظر التقرير المفصل عن هذه التجارب :

Natadze, R., on the Psychological Nature of Stage Imporsonalization, Brit. J. Psychol. 53,4, 1962.

وقد ورد تلخيص لاحدى هذه التجارب في الفصل الذي قمنا بكتابته بعنوان مسلمات النظرة العلمية وعناصرها ، في كتاب : السلوك الانساني : نظرة علمية ، القاهرة دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٤ .

لمزيد من المعرفة بالتشريط الناخب انظر :

(١٨) Skinner, B. F., Verbal Behavior, New York: Appleton, 1957.

(١٩) Skinner, B. F., Beyond Freedom and Dignity, New York: Bentham Books, 1971.

في هذا الكتاب القيم يضمن سكينر عددا من المقالات والبحوث التي اعدها لتطبيق نظريته في مجال تحليل السلوك الاجتماعي والحضارة . ويقدم تصورا متكاملا لدور علم النفس السلوكى في مجال التغير الاجتماعي والحضاري . وقد أثار هذا الكتاب ويثير الكثير من الجدل .

اما للالمام ببعض بحوث مالتزمان ومعاونيه في تطبيق نظرية التشريط الناخب في الأصالة والابداع انظر المراجع الاتية وهي عينة تستطيع ان تمد القاريء بفكرة لا بأس بها عن الموضوع .

المحاولة الأولى :

ومن أهم الأسماء التي ارتبطت بوضع المبادىء الرئيسية لتدريب الابداع العالم الأمريكي « ايرفنج مالتزمان I.Maltzman » أستاذ ورئيس قسم علم النفس بجامعة كاليفورنيا الأمريكية (٢٠ ، ٢١ ، ٢٢) . وقد نشر أكثر من بحث بعناوين مختلفة شاركه فيها أكثر من باحث . وتدور جميعها تقريبا حول أسس تعليم الأصالة وتدريبها . وتنتهي تلك البحوث بنتائج محددة يمكن تعميمها في تحقيق مزيد من الفاعلية للشخصية الابداعية . وبالرغم من المناقشات النظرية والتجريبية التي تضمنتها هذه البحوث فان المبادىء المستخلصة من البساطة بحيث يمكن للشخص اليقظ أن يطبقها على نفسه ، بل يمكن بقليل من التحوير الذكي أن تستغلها المنظمات الاجتماعية والتربوية للاثارة الملائمة للتفكير الابداعي وتدعيمه .

اتجه اهتمام « مالتزمان » ومعاونيه نحو تدريب قدرة الأصالة دون غيرها من قدرات الابداع الأخرى . أي أن تجاربه تصدق على هذه القدرة ولا تصدق مثلا على تدريب المرونة أو الطلاقة أو الحساسية للمشكلات . وتعريف « مالتزمان » للأصالة قريب جدا من التعريف الذي أشرنا اليه عند حديثنا عن الأوجه المختلفة للابداع ، فهي تشير في رأيه الى نوع من السلوك الذهني النادر أو غير الشائع بين الكثيرين . وهذا المعنى قريب - فيما هو واضح - من التعريف الذي ذكرناه عن الأصالة بأنها تعبر عن مظاهر من السلوك الفكري الذي يتميز بالجدة والملاءمة . بل إن « مالتزمان » يتنبه لعنصر الجدة في التفكير الأصيل فيذكر أن الافكار التي يحكم عليها بالأصالة يجب أن تكون جديدة بالنسبة للشخص نفسه (أي أنه لم يصل لها من قبل) وأن تكون جديدة بالنسبة للاطار الاجتماعي العام (أي أن أحدا قبله لم يمكنه اكتشافها) .

ولعل أول مشكلة واجهت « مالتزمان » ومشاركيه هي صعوبة إخضاع ظاهرة من هذا النوع للتجريب المعملي . فالأصالة والابداع يحدثان في حياة المفكر أو المبدع في فترات متباعدة . ان الشخص المبدع ليس مبدعا باستمرار ، وأفكار أكثر المبدعين أصالة ، وأعظم الفنانين ، والعلماء ، وغيرهم ممن يوصفون في حياتهم أو في أعمالهم بالقدرة على الابتكار والجدة ، لا تتسم دائما بهذه الخصائص . بل ان هناك فترات معينة - تتباعد أحيانا - هي التي يزداد فيها ابداعهم . ولعل أسوأ ما في هذا التباعد أنه يجعل من الصعب علينا انتظار ظهور هذا السلوك لكي نقوم بتدعيمه ، بشكل كاف ومؤثر . فنحن لا نعرف متى سيحدث ؟ وكم من الزمن سيستغرق ؟ وهل ستحدث الفكرة الابداعية كاملة أم ناقصة ؟ ان اكثر المبدعين في الفن أو العلم لا يستطيعون الاجابة عن هذه الأسئلة . وحتى اذا استطاعوا الاجابة عن بعضها فان من العسير عليهم من الناحية العملية القيام بالملاحظات الذاتية ، أو أن يقوم أحد آخر بملاحظتهم . لهذا

---

(٢٠) Maltzman, I., On The Training of Originality: Psychologcal Review, 67, 4, 1960 (pp. 229—242).

(٢١) Maltzman, I., simon, s., Raskin, D. and Light, L., Experimental studies in the Training of Originality, Psychological Monograph, 14, 6, 1960 (Whole No. 49).

(٢٢) Maltzman, I., Belloni, M., and Fishbein M., Expreimental Studies of associative Variables in Originality, Psychol. Mongr. 78, 1964 (Whole No. 580).

فان جزءا كبيرا من جهد الباحثين فى هذا الميدان يتجه الى ابتكار أساليب أو طرق تساعد على اثارة السلوك الأصيل ، لكى يمكن بعد هذا اخضاع هذا السلوك للجوانب المختلفة من التدعيم والتدريب .

إن قدرة « مالتزمان » ومشاركيه على ابتكار أساليب ومناهج تؤدي إلى التحكم في ظهور الأصالة في مواقف معملية مصطنعة هي من أكثر مظاهر التعبير عن الأصالة . فليس أدل على الأصالة من هذه الأساليب المتنوعة في التحكم في ظهور سلوك متباعد بهذا القدر بحيث يمكن بعد ذلك وضع قوانينه وفهم شروطه . وقد استخدمت في ذلك أساليب متعددة منها إثارة استجابات متنوعة ومتعددة على منبه لفظي واحد . ولكي يتضح لنا مدى الترابط بين هذا السلوك والأصالة نشير إلى أحد هذه الطرق :

١ ـ قائمة من الكلمات المفردة مثل : (مساء ـ حب ـ صيف ـ حرب . . . الخ) . تقرأ على الشخص كلمة . . كلمة .

٢ ـ يطلب من الشخص أن يستجيب بأول كلمة تخطر على ذهنه عندما ينطق المجرب بكلمات القائمة . . وهذا الإجراء شبيه بما كان يستخدم في أساليب التداعي الحر العادية . وترصد بعد هذا الاستجابة الفورية الأولى لكل شخص على كل كلمة في القائمة .

٣ ـ بعد الانتهاء من القاء القائمة . . وبعد الانتهاء من التداعي ورصد كلمات التداعي ، يعيد المجرب قراءة نفس القائمة من جديد طالباً من نفس الشخص (أو الأشخاص في التجربة) الاستجابة بكلمات مختلفة عن المرة الأولى .

٤ ـ يتكرر هذا الإجراء ست مرات وفي كل مرة يطلب من الشخص أن يستجيب بكلمات جديدة .

وتبين التجارب أن هذه الاستثارة المتكررة لاستجابات مختلفة ومتنوعة على نفس المنبه تكون شاقة وعسيرة لدى البعض ، إذ سرعان ما يضطرب الأداء ، وقد يعجز الشخص عن الاستمرار في أداء العمل . لكن « مالتزمان » يرى أن هذا هو طابع الأفكار الأصيلة وخاصيتها الأساسية في كل زمان . فالأصالة ليست هينة ، وتحتاج من صاحبها جهداً شاقاً ، وقدرة على إعمال الذهن وقدح التفكير .

٥ ـ تحصى الاستجابات المتشابهة على كل منبه في مجموعة التجربة ، في كل مرة من مرات إعادة قراءة القائمة . وسنلاحظ مثلاً أننا اذا قمنا بإحصاء أول استجابة طرأت على ذهن أفراد المجموعة عند النطق بكلمة مساء مثلاً ، فإننا سنجد أن تلك الاستجابة ستكون شائعة . فقد يجيب ٨٠٪ من أفراد المجموعة بكلمة « نهار » . لكن هذه النسبة ستضاءل ويبدأ الاختلاف والتشتت بين أفراد المجموعة ابتداء من الاستجابة الثانية وستتزايد الفروق بين الأفراد بالتدريج حتى تصل الى أقصى مداها عند تطبيق القائمة للمرة السادسة وهذا التشتت والاختلاف ، أو عدم الشيوع الذي سنلاحظه من الاستجابة الثانية هو ما نطلق عليه الأصالة وهو ما يحاول « مالتزمان » استحداثه تجريبياً . أي أن الهدف هنا هو الوصول بالأشخاص إلى الاختلاف عن الآخرين . وكلما استطاع الشخص أن ينجح في الوصول إلى هذا الاختلاف في الزمن المحدد للتجربة . . كانت قدرته أكثر على الوصول بأفكاره لدرجة يختلف فيها عن الآخرين : أي الأصالة .

ويتجه هدف « مالتزمان » بعد النجاح في الإثارة التجريبية للأصالة الى اكتشاف أهم الطرق التي تشجع الأشخاص على الاستمرار في العمل . فما هي الشروط ، والطرق والتدعيمات التي يمكن حصرها لتشجيع الأشخاص للوصول باستجاباتهم لهذا المستوى من الأصالة ؟

إجابة هذا السؤال تشكل الجزء الثاني من هدف الباحثين وهو الوصول الى المباديء التي تحكم ظهور الأصالة بالطريقة السابقة .

●●●

تعتبر الإجراءات السابقة التي لجأ لها مجربو كاليفورنيا نقطة البداية الجوهرية في الدخول لموضوعين رئيسيين هما :

١ ـ المباديء التي ستحكم ظهور هذا السلوك وتدريبه .

٢ ـ المباديء التي تحكم انتقال تأثير هذا التدريب من موقف الى موقف آخر ؟ أي ما هي الشروط التي تضمن لنا بأن يكون نجاح إثارة الأصالة معملياً مقياساً لظهورها في مواقف فكرية خارج العمل ؟

وقد استلهم هؤلاء الباحثون من المباديء والمفاهيم العامة لنظرية « سكينر » Skinner في التعلم أهم الأسس والشروط التي تحكم نمو الأصالة ، وتدريبها . وبمقتضى هذا التصور نجد أن الأصالة تنشأ بسبب عوامل الثواب والعقاب عند ظهور السلوك الأصيل مثلاً . وأن مقدار التعلم وفاعليته يتوقفان على عوامل منها : الإثابة الفورية ، ومقدارها ، ونوعها ، وقوة الدافع ، وغيرها . ولعل من الملائم لغرضنا الأساسي في هذا الفصل أن نشير إلى التصور الأساسي في تعلم السلوك كما وضعه « سكينر » .

يتحدث « سكينر » عن نوع من التعلم يطلق عليه التعلم بطريق التشريط الانتقائي أو الناخب*. ويختلف أسلوبه في ذلك عن أسلوب التشريط عند « بافلوف » مثلاً . ففي تجارب « بافلوف » يؤخذ الحيوان جائعاً ، ويعرض لمنبه محايد ، يتكرر ظهوره عند تقديم الطعام (صوت جرس ، أو ضوء كهربائي) . ويعتبر التشريط ناجحاً إذا تعلم الحيوان أن يستجيب للمنبه المحايد (حتى الآن) ، بنفس الاستجابة التي استجابها عند ظهور الطعام . وطريقته في ذلك بسيطة للغاية ، وتقوم على تكوين رابطة بين منبه محايد (صوت جرس) ، ومنبهات يكون من شأنها إرضاء الحاجات الأساسية للكائن كالطعام . ومسلمته النظرية لا تقل بساطة وهي أن السلوك ما هو إلا نتاج مشروط بتقوية العلاقة بين منبهات محايدة ، ومنبهات أصلية . ويمكن إحداث ذلك بطريقة خارجية لا دخل للكائن الحي فيها .

أما « سكينر » فقد كان ينتظر في تجاربه على الحيوان حتى تظهر لديه استجابات معينة تلقائية فيدعمها بتقديم الطعام ثم يلاحظ بعد ذلك مدى شيوع تلك الاستجابات التي تدعمت في سلوك الحيوان . فمثلاً كان « سكينر » ينقل

* Operant Corditioning.

فأراً جائعاً إلى صندوق به عدد من الفتحات ، من بينها فتحة واحدة هي التي تقذف بالطعام إذا نجح الفأر في الضغط (استجابة نوعية) على ذراع معينة مثبتة بالصندوق . وبالطبع فقد كانت تظهر استجابات عشوائية متعددة عندما كان ينقل الفأر الى الصندوق ، فكان الضغط يتم عشوائياً على كثير من الأذرعة المثبتة (استجابات مختلفة) . . وعندما كان الفأر يضغط بالصدفة على الذراع المقصودة كان الطعام يتساقط من فتحته (تدعيم للاستجابة) . وعلى هذا فإن الحيوان في تجارب « سكينر » لم يكن لينتظر تعلم الاستجابة لمنبه يتكرر ظهوره - كما في تجارب بافلوف - بل كان عليه أن يتعلم أولاً أن يظهر استجابة أو سلسلة من الاستجابات الضرورية للوصول للهدف . ويتوقف دور المجرب هنا على اختيار أو انتقاء عدد من هذه الاستجابات التي تظهر بشكل تلقائي أو عشوائي فيدعم ظهورها . ويلاحظ شيوعها في سلوك الحيوان . وتعتبر الزيادة في شيوع تلك الاستجابات المدعمة مقياساً لنجاح التشريط . وبهذا يتضح المبرر في استخدام مفهوم التشريط الناخب . لأن المجرب في هذا النوع يقوم بانتخاب عدد من الاستجابات العشوائية لكي يجري عليها التدعيم . ويمكن أن يتم التدعيم بطرق متعددة منها في حالة الحيوان تقديم طعام أو شراب ، أو أنثى الحيوان كمدعم جنسي . أما في حالة الانسان فإن التدعيم يمكن أن يتم بإشعار الشخص برضائنا عن تلك الاستجابة ، أو تشجيعنا اللفظي أو العملي ، أو التهنئة ، أو بشتى أنواع المكافآت المادية والمعنوية..

وقد اتجه كثير من الباحثين إلى استخدام هذا التصور في دراسة كثير من العمليات المعقدة اذ تبين أن هذا الأسلوب يلائم أغراضهم العملية . وقد بينت عدة تجارب أن فاعلية هذا النوع من التعلم يتوقف على عوامل منها : التقديم الفوري للإثابة (أو العقاب) أو عدد مرات التدعيم ، ومقدار الإثابة ، وإثارة الدافع . أما عن تطبيقاته فقد أثبتت نجاحه في تعلم كثير من جوانب السلوك مثل التعليم واكتساب اللغة ، وأنماطها ، والعلاج النفسي ، والسلوك الاجتماعي . . وغير ذلك من التطبيقات الهامة* .

أخشى أن يكون استرجاع هذه المفاهيم وتوضيحها قد جعلانا نغفل قليلاً عن موضوعنا الأساسي . ومع ذلك فإنني أعتقد بأن المهمة الآن قد أصبحت سهلة بالرغم من أن الطريق لم يكن مستقيماً . ومع ذلك فإن من الضروري أن تكون الأمور كذلك للإشراف على معالم هذا الطريق وتكشف مجاهله . فما ذكرناه عن التشريط الناخب يصلح بكامله لفهم الأسس التي أقامها « مالتزمان » في تدريب القدرة على الأصالة . فبعد التحكم في ظهور الأصالة بطريقة التداعيات المتكررة على نفس المنبه اتجه « مالتزمان » إلى تدعيمها فور صدورها بوسائل التدعيم المختلفة . وهو هنا يستخدم نفس المبادىء الأساسية للتشريط الناخب ، أي التشريط الذي يجري على الاستجابات بعد ظهورها . وفي هذا الاتجاه أجرى سلسلة من التجارب يمكن أن نلخص نتائجها الأساسية فيما يأتي :

---

* للاستزادة في فاعلية التشريط الانتخابي التطبيقية انظر :

١ - ارجايل ، علم النفس ومشكلات الحياة الاجتماعية : ترجمة عبدالستار ابراهيم ، القاهرة : دار الكتب الجامعية ، ١٩٧٣ حيث يقدم في الفصل العاشر تطبيقات المفهوم في الحياة الاجتماعية كذلك : **B. F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity, New York: Beutham, 1971.**

وفي هذا الكتاب السابق « سكينر » تطبيق لنظريته في تحليل المجتمع . وانظر كذلك : **Skinner, B. F. Verbal Behavior, New York: Appleton Century, 1975,**

وفي هذا الكتاب يطبق سكينر نظريته في مجال اكتساب السلوك اللفظي وقيمته .

١ ـ أن الأصالة يمكن تعليمها مثلها في ذلك مثل أي شكل سلوكي آخر .

٢ ـ ومجرد التشجيع على إعطاء استجابات مبتكرة ومتنوعة يؤدى باستمرار الى زيادة في شيوع الاستجابات الأصيلة في سلوك الفرد .

٣ ـ يستمر تأثير التعليم فترة زمنية محددة ، تصل في بعض التجارب الى أكثر من يومين . ولو أن مقدار الاستجابات التي تدل على الأصالة يبدأ في النقصان بعد نهاية التدريب بساعة . مما يشير إلى أن الاستمرار في الأصالة يرتهن بالاستمرار في تقديم التدعيم .

٤ ـ وينتقل أثر التعليم من قائمة أو مادة معينة إلى القوائم أو المواد الأخرى ، وبناء على هذا فإن تعليم الأصالة في داخل المعمل ، من شأنه أن يؤدي إلى زيادة خارجه ، وتعليمها على مادة معينة يؤدي الى انتقال أثر هذا التعليم على مادة غيرها .

٥ ـ ومما يساعد على نمو رصيد كبير من استجابات الأصالة وتزايدها القيام بتهنئة الشخص على الفكرة الجديدة التي ينتجها .

٦ ـ كذلك الاستخدام العملي لهذه الفكرة يعزز من الأصالة ويزيد من تواترها .

٧ ـ وأن يعرف الشخص بين الحين والآخر ، بأن استجاباته طريفة ، ومناسبة ، ونادرة .

٨ ـ وآثار التدريب والتعليم لا تؤدي إلى زيادة في أفكار الأصالة في الأوقات ، والأماكن المختلفة ، بل وتؤدي أيضاً إلى تغيير في عدد من سمات الشخصية . فتزداد الثقة بالنفس ، والمبادأة ، والقدرة على القيادة .

٩ ـ لكن الإلحاح في طلب إعطاء استجابات متكررة على نفس المثير اللفظي يؤدي أحياناً إلى اضطراب في سلوك بعض الأشخاص ، فهم يكتشفون تدريجياً بأن هذا العمل شاق ومحبط . ومن المعتقد أن نفس هذا السبب يقوم بتدعيم إضافي للأصالة ، لسبب الأثر الصدمي الذي يثيره تعقد الموقف . واذا أمكن الانتقال بهذه النتيجة إلى مواقف الإبداع الخارجية الطبيعية ، **فإنه يمكن القول بأن الصعوبة التي يجدها المبدع في عمله تخلق في حد ذاتها تدعيماً ذاتياً له ، فينجذب لمواصلة أعماله وإنجاز المزيد منها .**

١٠ ـ الأفكار الأولى والتداعيات المبكرة التي يتفتق عنها الذهن نادراً ما تكون أصيلة بالمعنى الدقيق ، فهي تكون غالباً شائعة بين الأفراد . ولا تظهر الأفكار الأصيلة الجيدة إلا في المجموعة الأخيرة من الأفكار . **أي أن التشجيع على « الكم » يؤدي الى زيادة في « الكيف »** واذا أمكن أن نستخلص من هذه النتيجة نصيحة توجه لمن تشغلهم الرغبة في الأصالة والابتكار فإننا نقول بأن الرحلة طويلة . . ولا قوام لها الا العمل والاستمرار ، والممارسة . لكن كثيراً ما يكون اشتغال المفكرين لسوء الحظ ـ بالابتكار والأصالة من أكثر العوامل المعطلة للنمو ، ولقدرات الابتكار والأصالة ذاتها . فهذا الاشتغال يؤدي إلى تخليهم طوعاً عن عادات الممارسة العقلية والفعلية للعمل التي وإن كانت لا تعني الأصالة ، فإنها من أكثر الطرق أماناً للوصول اليها

●●●

المحاولة الثانيـــــة :

أما الطريقة الثانية في قائمة تدريب القدرات الإبداعية فتعتمد على التشجيع على الربط ، أو التأليف بين أشياء متعارضة ومتنافرة . وفي هذه الحالة توصف الفكرة الإبداعية بأنها قدرة على وضع تكوين أو تركيب جديد بين أشياء وعناصر توجد جميعها في عالم الخبرة العقلية (انظر المراجع ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥) .

فمنذ القرن السابع عشر سادت مفاهيم الترابطية في أوربا كاتجاه يحاول صياغة قضايا السلوك ، وفق إطار ترابطي تتفق قوانينه مع قوانين الترابط الأساسية . وقد أمكن بفضل هذا الإطار النظر للإبداع على أنه قدرة على وضع صياغات جديدة ، « وتأليف » بين أفكار قديمة ، أو صياغة عناصر الخبرة السابقة صياغة يُشهد لها بالجدة . ويكون التفكير أثناء الإبداع عملية من التنبه المتكرر للتأليف بين عناصر العقل وتركيباته المختلفة . وتستمر هذه العملية حتى الوصول إما إلى تركيب جديد وصحيح يتكشف للمفكر في لحظة من لحظات المحاولة والخطأ ، أو أن تنتهي بالفشل . وعلى هذا يمكن تصور الإبداع تصوراً واقعياً بصفته نشاطا يتوقف ظهوره على وجود ثروة من الأفكار المكتسبة من خلال الخبرة ، يصوغها المفكر صياغة جديدة ، أو يضعها في تركيب جديد . وبالطبع فإنه بدون تلك العناصر الأولية لا يستطيع المفكر أن يصوغ عملياته الإبداعية تماماً ، كالحائك لا يستطيع أن ينسج الثوب ، وفق تصور معين دون أن تكون المادة الخام (وهي خيوط النسيج) معدة من قبل . فالعالم والفنان - فيما يرى « نيلر » - كلاهما سواء بزاوية ما . فكما يحول الفنان خبرته المكتسبة إلى رواية أو مسرحية ، فإن العالم يحول خبرته بالبيانات والوقائع التي اكتسبها إلى صياغة نظرية جديدة . كلاهما إذن يغيد المعلومات أو الخبرة التي اكتسباها والقائمة لديهما بالفعل إلى نمط أو شكل جديد . وبالطبع فقد تكون تلك المعلومات أو الخبرات القائمة من تحصيلهم الخاص ، أو من تحصيل غيرهم .

هذا هو المبدأ أو المبادىء التي تقوم عليها التفسيرات الترابطية للابداع . وقد اتخذ عدد من الباحثين هذه المبادىء لكي يقيموا عليها نواة محاولاتهم في تدريب القدرة الإبداعية ، بالتشجيع على إثارة الدافع نحو الربط بين العناصر المتعارضة ، أو التي تبدو متعارضة . ومن أهم المحاولات في ذلك المحاولة التي تبناها « ميدنيك » Mednick.

ولا يختلف التصور الذي وضعه « ميدنيك » للعملية الإبداعية عن التصور الذي تبناه الترابطيون ، فيما عدا تنبهه لفكرة الفروق الفردية في هذه القدرة . فهو يشير في أكثر من موقع في كتاباته بأن الأشخاص يختلفون عن بعضهم البعض في نشاط هذه القدرة . فالبعض تزداد لديه القدرة على وضع صيغ ملائمة تفسر الغموض ، ويكون قادراً أسرع من غيره على تقديم ترابطات ملائمة ، وغير متوقعة وغير شائعة . وهذا هو عمل المبدعين الحقيقيين : أن تكون لديهم القدرة على

وللالمام بالتفسيرات الترابطية وتدعيم الابداع من خلالها انظر في ذلك دراسات ميدنيك وبحوثه . انظر مثلا :

(٢٣) Mednick, S. A., The Associative Basis of The Creative Process, Psychol. Rev., 1962, 69, 220—232.

(٢٤) Mednick, S. A., The remote Associates Test, Jour. of Creative Beh., 2,3, 1968, (pp. 213—214).

(٢٥) Ray, W. S. The Experimental Psychology of Original Thinking, New York: Macmillan, 1970.

خاصة لبعض المقالات المتفرقة في الجزء الثاني من الكتاب حيث ينتقي المؤلف ما يقرب من خمسة عشر مقالا وبحثا بأقلام اصحابها الأصليين في موضوعات متفرقة في علم النفس الابداعي .

القيام بالترابط السريع وأن يكونوا أيضاً قادرين على تقديم هذه الترابطات بصورة بها قدر كبير من التحرر من تأثير العادات الشائعة . والنقطة الأخيرة هي التي يوليها « ميدنيك » اهتمامه الخاص . فكل شخص يستطيع أن يعبر عما تثيره في ذهنه أي كلمة محايدة (أي ليست مترابطة بعناصر سابقة من خبرته) ، وعندما يعبر عما تثيره لديه هذه الكلمة فهو يقوم في الحقيقة بعملية ربط بين عناصر الخبرة الواقعية ، غير أن الفروق بين الأشخاص كبيرة في كيفية هذا الربط ، وفي نوع الاستجابة التي قدمها كل منهم . فالغالبية العظمى تكون استجاباتهم شائعة ، وغير قادرة على التحرر من سلطان العادة وقسرها . وهناك من يصلون باستجاباتهم إلى مستوى من التعقيد والتركيب والمهارة . وفي هذا النوع بالذات تلتقي عناصر الخبرة الموضوعية بعناصر الخبرة الذاتية من شعور أو وجدان ، أو بناء فكري ذي خصائص معينة . وتكون النتيجة الأساسية لهذا الالتقاء إبداعياً كأكثر ما تكون الأعمال الإبداعية مهارة وذكاء .

وترتكز الطريقة التي استخدمها « ميدنيك » على دعامتين :

الأولى : التوصل الى الاستجابات النادرة التي تصدر عن الأشخاص في مواقف عادية من التداعي الحر لكلمات مستقلة .

الثانية : حث مجموعة أخرى من الأشخاص (الذين نريد تدعيم وتدريب قدراتهم الإبداعية) على الرجوع بتلك الاستجابة النادرة الى المنبهات الأصلية التي أثارتها . . وتتحدد الفروق بين الأفراد في عدد أو مقدار الحلول الصحيحة (وهي عدد مرات التوصل الى المنبهات الأصلية) التي يتوصل لها كل منهم . ونذكر فيما يلي شرحاً مفصلاً للطريقتين معاً /

تثار القدرة الابداعية بأن نطلب من مجموعة من الأشخاص (وليكونوا مائة) أن يذكروا بأسرع ما يمكن الكلمة (أو الكلمات) التي تطرأ على الذهن عند سماع منبه أو لفظ معين مثل : (نار - سكر - ليل - . . الخ) . ويعتبر هذا موقفاً عادياً من مواقف التداعي الحر . ويتم بعد ذلك إحصاء استجابات جميع الأفراد على كل منبه على حدة . ومن خلال ذلك يتم الكشف عن أكثر تلك الاستجابات ندرة (بالمعنى الإحصائي) . ومن بين هذه الاستجابات نختار أكثر ثلاث استجابات ندرة على كل منبه . لنفرض مثلاً أن كلمة التنبيه كانت « سكر » فإن التداعيات المختلفة للأفراد قد تكون كثيرة ومتداخلة أي تشيع لدى عدد منهم الإجابة باستجابات متشابهة ولتكن « حلو » أو « ناعم » . وهذه الاستجابات الشائعة تكون أقل الاستجابات أصالة لأنها من أكثرها ارتباطاً بكلمة « السكر » بحكم العادة . لكن الاستجابة بكلمة « قالب » أو « نقود » أو « جاتوه » قد لا تكون من الاستجابات الشائعة أي أنها نادرة وأصيلة وفق التعريف الموضوع للأصالة في هذه الأحوال . ويقود التوصل إلى أكثر ثلاث كلمات ندرة على كل منبه إلى المرحلة الثانية . إذ توضع بعد ذلك الكلمات الثلاث النادرة في الاستجابة على كل منبه في قائمة اختبار جديدة . وتعرض القائمة الجديدة من جديد على عدد آخر من الأشخاص ، ويُشرح لهم الأساس الذي تم التوصل من خلاله إلى هذه الاستجابات ، ثم يطلب منهم بعد ذلك أن يرجعوا بهذه الاستجابات إلى أصلها بتخمين أصل كلمة التنبيه الأولى التي أثارت تلك الاستجابات . وتبين تجارب « ميدنيك » أن القيام بهذا الإجراء يؤدي إلى زيادة في الأفكار الإبداعية على اختبارات من نوع آخر بعد ذلك . كما وجد أن المهارة في الرجوع بالاستجابات إلى أصلها - أي سرعة الإجابة على بنود

الاختبارات في الوحدة الزمنية المقررة ـ يرتبط ارتباطاً مرتفعاً بزيادة القدرة الابتكارية ، والمهارة في إجراء البحوث العلمية منهجاً أو نظرية . وتبين له فضلاً عن هذا عدداً آخر من النتائج الطريفة نجملها فيما يأتي :

١ ـ التدريب بهذه الطريقة يعمل على زيادة الاستجابات الإبداعية في المواقف أو الاختبارات الجديدة . وهذه النتيجة ذات أهمية خاصة من حيث إنها تبين لنا أن تدريب القدرة الإبداعية في أي موقف ينتقل تأثيره إلى المواقف الأخرى ، ولا يقتصر على جانب ضيق .

٢ ـ أما لماذا يحدث ذلك أي انتقال أثر التدريب ؟ فإن الشخص عندما يعْلم بالهدف الذي يريد الوصول إليه عند اشتغاله بحل المشكلة المواجهة ، فإن عناصر الهدف وهي الرغبة في تحقيق إجابة ملائمة وجديدة ، تصبح منبهاً يضاف للعناصر الموجودة ، أي أنها تقوم بمثابة الدافع الذي يؤثر بالتالي في خلق وابتكار تركيبات جديدة ملائمة . ويمكن أن يقال أيضاً بأن التدريب على هذا النوع من التمارين يخلق لدى الشخص اتجاهاً عقلياً نحو الجدة والأصالة ، ويقوم هذا الاتجاه بدور الدافع لتحسين الأداء في المواد والمواقف التالية .

٣ ـ قد يعجز بعض الأشخاص عن الرجوع بالاستجابات الى منبهاتها الأصلية ، أو أن يصل إلى تركيبات خاطئة . ولا شك في أن وضع تفسير ملائم لذلك من شأنه أن يلقى الضوء قوياً على أحد أسباب الفشل في الإبداع لدى البعض . ومن أحد التفسيرات لذلك أن بعض الأشخاص تتكون لديه مجموعة من الأفكار المترابطة ترابطاً قوياً وظيفياً بموضوعات تخصصه ، وأن يكون قد اعتاد على تقبلها وكأنها نظام ثابت متماسك من العلاقات . ويخلق هذا حالة من التثبت العقلي ، مما يجعل الشخص عاجزاً عن التحول إلى عناصر جديدة ومبتكرة .

وتفسر لنا هذه النتيجة كثيراً من الملاحظات التي تشيع في عالم الابداع . فهي تفسر لنا مثلاً لماذا تشيع القدرة على الأصالة والإبداع بين الأشخاص الذين لم يعملوا وقتاً طويلاً في ميدان التخصص . فأكثر المبدعين في جميع المجالات هم من بين صغار الشباب العاملين حديثاً في مجال التخصص . والسبب في هذا واضح وفق النتيجة السابقة فإن من أخطر المخاطر عصفاً بالفكر الإبداعي أن نحيط تصوراتنا عن الأشياء بمجموعة من العادات المتصلبة الثابتة .

وتقدم لنا هذه النتيجة من ناحية أخرى تبريراً معقولاً لسياسة حكيمة تشيع بين العلماء والمفكرين قوامها الحذر من التعميم ، أو إعطاء حقائق ميسرة ، وإلباسها ثوب الحتمية والجزم . إذ من المؤكد أن وضع تصورات من هذا النوع سترتبط الظواهر بعادات وأفكار ثابتة ، فتقيد نمو المعرفة عشرات السنين ، فضلاً عن ذلك العبء الذي سيضاف للفكر البشري عندما يتبدد الجزء الأكبر من طاقته في محاربة الأفكار الخاطئة قبل أن ينتقل الى البناء والإبداع .

٤ ـ الأفكار الأولى التي تصدر عن المفكر الإبداعي تكون عادة من أكثر الأفكار ارتباطاً بما هو شائع أو عادي . وهي بهذا المعنى تكون بعيدة عن الأصالة والإبداع . ويحتاج المفكر لوقت طويل لكي ينتقل أداؤ ه إلى مستوى أفضل من حيث الأصالة والابتكار .

ولعلنا نذكر أن هذه النتيجة قد صادفناها في بحوث النوع الأول من تدريب الأصالة كما تزعمها « مالتزمان » .

وتسمح هذه النتيجة بالقول بأن التشجيع على الفكر الإبداعي دون تقييم ، أو اهتمام بالكيف ـ على الأقل في البداية ـ من أفضل الطرق لتشجيع الإبداع والمبدعين . وقد أحس أحد الكتاب الألمان بهذه الحقيقة منذ عشرات الأعوام فنصح مجموعة من الأشخاص طلبوا منه أن يصف لهم طريقة لممارسة الإبداع في مقال بعنوان « فن التحول إلى كاتب أصيل في ثلاثة أيام » .

« وهاكم أيها الأصدقاء تطبيقاً عملياً لقاعدة اقترحها . تناولوا بعضاً من الأوراق البيضاء الفارغة ، وابدأوا في أن تسجلوا عليها كل ما يَعِنّ لكم »

« خلال تلك الأيام الثلاثة . اكتبوا من غير تصنع أو نفاق أو رياء . اكتبوا »
« آراءكم في أنفسكم ، وفي زوجاتكم ، وفي الحرب التركية ، وفي « جيته »
وفي الاعتقالات السياسية ، وفي رؤ سائكم ، وستتملككم الدهشة بعد انقضاء
تلك الأيام الثلاثة ، من كثرة ما قد أنجزتم من أفكار . ذلكم هو فن
« التحول إلى كاتب أصيل في أيام ثلاثة » .

وربما يكون في هذه النصيحة شيء من المبالغة . غير أن المبدأ نفسه جدير بالاعتبار والقاريء اليقظ يستطيع أن يربطه بكل يسر بالحقائق المعززة بالبحث السيكلوجي .

ويبدو لنا أن هذه النتيجة الرابعة (من نتائج التدريب على تكوين ترابطات تبعد عن العادة والشيوع) من النتائج المثيرة في البحث السيكلوجي . بل إننا سنرى أن الطريقة الثالثة في تدريب القدرة على الإبداع ـ كما سنعرض لها في السطور القادمة تكتسب مغزاها الأساسي بالاعتماد على مبدأ تعليق الحكم ، وعدم التقييم ، والتشجيع على الكم أكثر من الكيف . وسنرى الآن إلى أي مدى يمكن أن يكون هذا المبدأ مفيداً من الناحية النظرية والتطبيقية .

المحاولة الثالثـــــــــة :

سأنتقل الآن إلى طريقة أخرى في تدريب الإبداع . وهي تقوم على أسس ـ ولو أنها غير مستمدة من البحث السيكلوجي ـ إلا أنها قد لقيت تدعيمها الأساسي بعد ذلك على يد السيكلوجيين . وسيتبين لنا من هذه الطريقة أن المباديء التي تحكم التطور بالقدرة الإبداعية أو تنميتها تتعدد بتعدد المباديء والنتائج في بحوث الإبداع على وجه العموم .

من المباديء الأساسية في بحوث الإبداع ، أنه لا ينمو في ظروف مثبِّطة . ولا أعني بذلك الإشارة إلى الظروف الاجتماعية أو العامة ، بل أعني المواقف الاجتماعية المحدودة . فوجود شخص في جماعة من الأصدقاء أو الزملاء ، أو الإخوة ، أو الأساتذة قد يكون منشطاً لإمكانيات الإنسان وقدراته الإبداعية ، كما قد يكون على العكس حجر عثرة في طريق انطلاق الطاقة وتعثرها . ويتوقف اتجاه النتيجة على خصائص تلك الجماعة وبنائها . فالجماعة التسلطية التي تركز على المركز الخارجي للأشخاص أكثر من تركيزها على نمو الفكرة تعطل التعبير الإبداعي لدى أفرادها . قس على

ذلك الجماعة التي تكثر من النقد ، والتقييم والجماعة التي لا تتجانس فيها المراكز ، والهيبة ، والقيمة الاجتماعية لكل فرد فيها . . وهكذا . لكن الجماعة التي تتسامح مع الأخطاء وتشجع على الاختلاف ، ولا تكثر من النقد ، وتأخذ موقفاً بنائياً ، تشجيعياً لأفكار أفرادها تكون على العكس من أكثر العوامل دفعاً وتشجيعاً للإبداع .

وقد تنبه لهذه الحقيقة كثير من الباحثين فاتخذوا منها مبدأ لوضع عدد من الأساليب في تدريب وتنشيط الإبداع . ومن أهم تلك الأساليب أسلوب القصف الذهني brainstorming أو ما يمكن أن نطلق عليه بأسلوب التوليد الفكري في مواقف من التفاعل الاجتماعي غير المثبطة (٢٦، ٢٧) .

ابتكر اليكس اوسبورن A. Osborn(٢٨) هذا الأسلوب . ولم يكن أوسبورن عالماً نفسياً ، لكنه كان من أحد العاملين بشئون الإعلان والدعاية . لهذا فهو لم يهتم بصياغة الأسس النظرية التي أقام عليها طريقته ، وهو الأمر الذي تكفل به بعد ذلك عدد آخر من الباحثين السيكلوجيين . وقد وضع « أوسبورن » أهم كتبه بعد ذلك بعنوان « الخيال في مجال التطبيق *» . وقد حاول في هذا الكتاب أن يبين أن طريقته هذه تصلح للتطبيق في كثير من مجالات الحياة العملية ، والادارية والصناعية ، أي في كل مجال يحتاج لقدر من إثارة الفكر الابداعي . وقد كان « أوسبورن » بهذا التصور من القلائل الذين خرجوا بالإبداع في مجال الفن أو الأدب أو العلم ـ بالشكل التقليدي ـ إلى مجالات الحياة المختلفة . إن الابداع ـ بهذا التصور ـ نشاط عقلي يتجه المفكر بمقتضاه لوضع تصورات أو أفكار جديدة ، وملائمة لمواجهة مشكلات مستعصية على الحل ، أو كانت تبدو كذلك على أقل تقدير . وبهذا المعنى تصبح جوانب الحياة المختلفة ، من : أدب أو فن أو إعلام ، أو علم ، أو اختراع أو دعاية لسلعة معينة ، أو ابتكار خطة لحل مشكلة اجتماعية ، أو اقتصادية ، أو لاكتشاف طريقة ملائمة في التعامل مع الآخرين . . كلها وغيرها تحتاج لأن يكون الشخص مبدعاً وقادراً على الانتقال من أسر الحلول الثابتة إلى الحلول الخلاقة .

وأسلوب التوليد الفكري وضع أساسا بقصد إثارة القدرة الابداعية . ومنذ أن وضعه « أوسبورن » أثبت نجاحه في كثير من المواقف السابقة التي تحتاج لإثارة الحلول ، وابتكار الأفكار . لهذا نجد « أوسبورن » يوصي باستخدام هذا الاجراء في أي موقف يحتاج لثروة من الأفكار للمساعدة في حل المشكلات ويذكر « أوسبورن » في تقارير تالية أن كثيرا من الشركات الأمريكية قد بدأت تتبنى هذا الأسلوب بعد أن أثبت فاعليته (انظر المرجع في حاشية ٢٧ صفحة ١٢٧) . والسؤال الآن ما هو المقصود بالتوليد الفكري ؟

الخاصية الرئيسية لأسلوب التوليد الفكري أن تنطلق أفكار الأفراد في أي مجموعة دون تقييم ما أثناء عملية النقاش (أو جلسة التوليد) . وذلك لأن انتقاد الأفكار ، أو الإسراف في تقييمها خاصة عند بداية ظهورها قد يؤديان

---

(٢٦) للاطلاع على تكنيك التوليد الفكري Brainstorming واهميته وتطبيقاته انظر :

Osborn, A., Applied Imagination, New York: Scribner, 1957.

وهو الكتاب الرئيسي في هذا الموضوع . انظر ايضا بعض التطورات التي حدثت على هذا الأسلوب في :

(٢٧) Osborn, A. F. Developments in Creative Education.

(٢٨) Parnes, S. J., Can Creativity be Increased.

* Applied Imagination, (ref. no. 26).

إلى خوف الشخص ، أو إلى اهتمامه بالكيف أكثر من الكم فيبطيء تفكيره ، وتنخفض بالتالي نسبة الأفكار المبدعة لديه . إن الفكرة الوليدة هي وليدة بحق ، أي ينطبق عليها كل ما في المولود الجديد من خصائص . فهي تكون ضعيفة ، غير متماسكة ، وشواصدها أيضا ضعيفة . لهذا فمن السهل أن نتصور أن تؤدي المواجهة العنيفة الناقدة لها في البداية الى احتضارها قبل أن تشب .

وقد يتساءل القاريء وما البأس من احتضارها إن كانت لا تقوى على مواجهة النقد ؟ . . . من المؤسف ان نقول بأن هذا الاعتراض اعتراض فلسفي إلى حد كبير . فالوقائع المتجمعة من خلال البحث السيكلوجي ، فضلا عن الشواهد التي تثبتها لنا السير الذاتية للعلماء تبين لنا أن كثيرا من أفكارهم العميقة قد بدأت من شواهد ، أو ظواهر كانت تبدو للبعض تافهة ، أو لاتستحق الالتفات . وقد قال « تيوبالد سميث » ـ وهو من علماء البكتريا ـ : إن العناية التي توجهها الى الأمور الصغيرة التي تبدو تافهة وسقيمة ومتعبة جدا ، هي التي تقرر النتيجة » . وكتب ابن « تشارلس داروين » عن أبيه :

« كثير من الناس عندما تصادفهم نقطة بادية التفاهة ولا صلة لها بما بين »
« أيديهم من الأعمال ، يمرون عليها دون أن يحسوا بها تقريبا ، ولا يقدمون »
« لها إلا تفسيرا جزئيا ليس في الواقع تفسيرا على الإطلاق . وقد كانت هذه »
« بعينها الأمور التي يقتنصها ـ أي داروين ـ ليبدأ منها » .

والتنبه لهذا المبدأ لا تقتصر فائدته على التطبيق في الجلسات الجماعية ، التي يتبادل فيها أعضاء الجماعة المشورة والرأي في موضوع أو مشكلة ، بل إن له قيمته أيضا على المستوى الفردي . فكثير من الأفراد يكفون أنفسهم بأنفسهم . وفي حالات كثيرة قد يكون طموح الشخص نحو الأصالة من أهم العوامل التي تكف قدرته على الأصالة . ذلك لأن مجرد تقييم الفرد لأفكاره منذ بدايتها ـ ودون أن يعطيها فرصة الاختمار واسرافه في نقد ذاته ، وإسرافه في البحث عن الجديد أثناء العملية الإبداعية ، نقول إن مجرد شيوع هذه الأشياء في سلوك الفرد سيعطل من تلقائيته . دع فكرك اذن ينساب صحيحا أو خاطئا ، وأجل عملية الحكم ، والتقييم لأصالة أفكارك لموقف آخر .

ويضع « أوسبورن » ومن بعده « بارنز » Parnes أربعة شروط وقواعد تحكم نجاح جلسات التوليد الفكري الجماعي وهي :

١ ـ ان يمتنع أي عضو عن نقد أي فكرة امتناعا تاما اثناء الجلسة .
٢ ـ أي محاول للانطلاق يجب تشجيعها والترحيب بها .
٣ ـ ليس من المهم « كيفية » الأفكار ، المهم أساسا « كم » الأفكار .
٤ ـ أي محاولة لتنمية فكرة شخص ينبغي تقبلها ، أو إضافة عناصر عليها أو ربطها بغيرها من الأفكار .

ومن الطريف أن النتائج تبين أنه بالرغم من التركيز على كمية الأفكار ، فإنه تبين أن جلسات التوليد الفكري بمقارنتها بجلسات اجتماعية عادية تؤدي الى ثروة كبيرة في الكم والكيف معا . بل ان بعض البحوث التي لجأت

لأساليب مماثلة للتوليد الفكري ، لكن التركيز فيها كان على الكيف ، قد فوجئت بنتائج عكسية اذ لم تزد فيها كمية الأفكار ولا كيفها اي زيادة تذكر . وعلى أية حال فان في هذه النتيجة نضيف تأكيدا اضافيا لحقيقة شاعت في عرضنا لمبادىء تدريب القدرة الابداعية في هذا الفصل وهي ان الكم يقود الى تحسن في الكيف وليس العكس .

ولكي تتحقق جلسات التوليد الفكري بالشكل الذي يتكلم عنه « أوسبورن » نجد أن هناك كثيرا من الشروط التي ينبغي التنبه لها . فمثلا عادة ما يفتح رئيس الجلسة بعرض المشكلة ، وبعد العرض يختتمه بهذه العبارة :

« والآن تذكروا اننا نريد كثيرا من الأفكار . وكلما كانت الأفكار غريبة » .
« وغير واقعية كان هذا افضل . حاذروا من أن ينتقد أحدكم فكرة » .
« شخص آخر أو أن يقوم بتقييمها » .

أما اذا كان بعض اعضاء الجماعة من النوع الذي لا يستطيع ان يقاوم ميله للنقد وتقييم الأفكار ، فعادة ما كان يُطلب منه بلباقة الخروج من الجلسة ، وعدم حضور الجلسات الأخرى . وتتجه الجماعة بعد ذلك للعمل : فكرة تتلوها فكرة ، وفكرة تثور من فكرة ، بعبارة اخرى عقول يقدح بعضها البعض في حركة دائمة . ولكي تحقق الجلسة مزيدا من الفاعلية فانه يمكن توفير عدد من الشروط الخاصة بأعضاء الجماعة ، أو طريقة جلوسهم . فتجانس الجماعة وتقارب خبراتهم ليس شرطا لنجاح الجلسة ، بقدر النجاح الذي يمكن ان يتحقق من خلال تأجيل الحكم والتقييم . أما بالنسبة لطريقة جلوس الأعضاء ، فإن أفضل طريقة هي ان يجلسوا في شبه دائرة . هذا يخلق جوا بعيدا عن الرسمية والتكلف . وينصح بعض الباحثين بانقاص احد المقاعد بحيث يظل احد الاعضاء واقفا ، أو جالسا على المكتب ، او متكئا على اي شيء . فقد لوحظ ان هذا الاجراء يساعد على اثارة جو غير رسمي ، ومتقبل ، ومتسامح ، وذلك لأنه يعمل تلقائيا على تغيير ترتيب الجلسة عندما يقوم احد الأعضاء من مكانه لكي يجلس الشخص الواقف مكانه وهكذا دواليك . وبالرغم من انني لا ارى هذا شرطا ضروريا ، فإن الهدف من وراء هذه الطريقة في الجلوس ضروري ، ويمكن تحقيقه بوسائل مختلفة .

والحقيقة أن « أوسبورن » وقد كان مهتما بشئون الاعلام والدعاية لم يفلح فيما اشرنا في وضع الأسس العلمية لهذا الأسلوب . وقد جاء باحث آخر هو « سيدني بارنز » S. Parnes من بعده فحاول ان يضع تلك الأسس ، وان يصوغها صياغة ساعدت على وضوح بنائها ، وانتظام منطقها السيكلوجي . وقد صدر « لبارنز » سنة ١٩٦٢ مقال بعنوان « هل نفهم حقيقة ما هو التوليد الفكري »[٢٩] وقد بين في هذا المقال ان التوليد الفكري ما هو الا جزء من عملية سيكلوجية شاملة هي عملية مواجهة المشكلات المستعصية بحلول ابداعية . وبهذا يكون التوليد الفكري عنصرا قائما بذاته عند اي محاولة لاستكشاف حل معين سواء حاولنا اثارته عمدا او لا . ففي اي محاولة للابداع يكون من المطلوب دائما تأجيل الحكم والنقد الذاتي في صالح التلقائية والبناء . وبعد هذه الحقيقة التي اكتشفها « بارنز » امكن تطبيق التوليد الفكري على الأفراد بنفس القدر الذي أمكن تطبيقه به على الجماعات . وتعود هذه الحقيقة الى حقيقة اخرى في

(٢٩) Parnes, S. J., Do You really Understand Brainstorming.

مجال السلوك الفردي . . . وهي ان يقوم الفرد ـ بينه وبين نفسه ـ باثارة التوليد الفكري عمدا بأن يؤجل الحكم ، والتقييم ، وأن يسمح لأفكاره أن تنمو فكرة وراء الأخرى . . وفكرة تحرك الأخرى بتلقائية ، وبقصد غير متصنع(٣٠) .

استنتاجات عامة وخلاصة :

ينقسم هذا المقال إلى ثلاثة أقسام ، يقدم القسم الأول منها شرحا لاستخدام الأسلوب العلمي في دراسة الإبداع وتحليله ، مع توضيح المسلمات الرئيسية لهذه الدراسة . وقد وضح من خلال هذا الجزء أن أكبر عقبة واجهت التطور العلمي في دراسة العمليات العقلية العليا بما فيها الإبداع كانت بسبب سيادة افكار فلسفية خاطئة ، فضلا عن بعض الآراء السيكلولوجية شبه العلمية كما تبنتها مدرسة التحليل النفسي الفرويدي . ومن أوضح ما خلفته تلك الآراء أخطاء منها : أن الدراسة العلمية للابداع أمر متعذر ، وأن المبدع يختلف في طبيعته عن غيره من البشر ، وأن الإبداع والأصالة يرتبطان بالفن والأدب فحسب ، وأنه من المتعذر تنمية الإبداع واثارته بالقصد .

وقد عرضنا للمسلمات العلمية التي تبين الخطأ في مثل هذه التصورات السابقة . وتقوم المسلمة العلمية الأولى على اساس النظر للابداع بصفته شكلا من أشكال النشاط العقلي يتجه الشخص بمقتضاه نحو الوصول الى اشكال جديدة من التفكير سواء كانت علما ، أو فنا ، أو أدبا . وهذا التعريف للابداع على بساطته هو من اكثر جوانب الاعتراض والجدل في هذا الموضوع .

والمسلمة الثانية التي عرضنا لها تتمثل في النظرة الى النشاط الابداعي وفق قانون الفروق الفردية . وقد قادنا هذا الى الحديث عن مقاييس الابداع التي توضع بهدف تحديد تلك الفروق . وبينا من خلال عرض مفصل ـ نسبيا ـ طبيعة هذه المقاييس ، وكيفية تكوينها ، وشروط اعدادها ، وبعض الأمثلة الشارحة لها . وقد أولينا اهتمامنا بشكل خاص لمسألة على غاية من الأهمية بالنسبة لمقاييس الأبداع ، وتتعلق بالصدق أي الدلائل العملية على وجود تطابق بين مفهوم الابداع كما تقيسه تلك المقاييس وواقع الظاهرة . وفي عرضنا لتلك المحاولات أوضحنا ان اسلوب القياس ـ بالرغم من انه مازال في بداياته ـ يعتبر حتى الان من احكم الوسائل تقييما للابداع بكل تعقيداته ، وأكثرها اقتصادا للجهد ، وبعدا عن الذاتية ، وقدرة على التنبؤ بالظاهرة ، وتحديد شروطها الأساسية .

أما القسم الثاني من المقال فيعرض نتائج استخدام المنهج العلمي في دراسة الابداع خاصة فيما يتعلق بتحليل عملية الابداع . ويبين هذا القسم ان من السهل ان نلاحظ وجود اختلافات في الصورة التي يحملها الناس عن المبدع او عن عمله . بعضهم يركز على كمية الانتاج ، وسيولة الافكار وبعضهم يركز على تنوع الأعمال والانتاج ، والبعض الثالث قد تثيره قيمة عمل واحد للمبدع بين طائفة من الأعمال الأخرى ، وبعضهم قد تثيره قدرة المبدع على ادراك

(٣٠) Mason, J. G., Suggestions for Brainstorming Technical and research Problems.
Parnes, S. J., The Creative Problem - Solving Course and Institute at the U. of Buffalo.
Parnes, S. J., & Harding, H. F, A Source Book for Creative Thinking, New York: Scribner, 1962.
Bahariell, F., Freud Debts to Literatute, In Psychoanalysis. and The Future: New York: National Psychological Association for Psychoanalysis, 1957.

الثغرات ، والحساسية المرهفة . . وهكذا . اما موقف عالم النفس من هذه الصورة المختلفة فهو موقف منهجي ، يقوم على استقصاء مختلف الأراء ، وتحليلها وقياسها ثم التوصل بعد ذلك من خلال منهج التحليل العاملي الى العوامل الرئيسية التي تنتظم العملية الابداعية بتنوعاتها المختلفة . وقد امكن بفضل هذا المنهج التثبت من وجود عوامل اساسية منها : الطلاقة او السيولة ، الحساسية للمشكلات ، المرونة العقلية ، الأصالة والجدة ، الاحتفاظ بالاتجاه ، ثم أخيرا القدرة على تكوين ترابطات او ادراك علاقات جديدة لم تكن موجودة من قبل . ويستخلص من هذا القسم انه بالرغم من ان كثيرا من تلك الاوجه تتعلق بميدان الابداع في الأدب والعلم ، فان هناك كثيرا من المجالات تحتاج لجهود خاصة لاستكشاف عواملها . فمثلا هل يكون وزن تلك العوامل في الادب او العلم كوزنها في مجال التمثيل المسرحي مثلا ، وهل يمكن اكتشاف عوامل تساعد على الكفاءة الابداعية في مجال التمثيل او التصوير المسرحي ؟ ان الاجابة على اية حال بالإيجاب . . وتشير الى ان الطريق لا يزال مفتوحا لكثير من الجهود .

أما القسم الثالث فيتعرض لقضية خلافية اخرى في دراسة الابداع وتتعلق بامكانية تدريبه وتعلمه . وقد عرضنا لثلاثة مجهودات حديثة لتدريب القدرة الابداعية والأصالة . أما المحاولة الأولى فتقوم على الحث على تكرار التداعي باعطاء استجابات متنوعة على منبه واحد . اما المحاولة الثانية فهي تعتمد على تكوين ترابطات وعلاقات بين منبهات متعارضة غير متشابهة ظاهريا . وتعتمد المحاولة الثالثة على اثارة التفكير الابداعي والتوليد الفكري من خلال مواقف من التفاعل الاجتماعي على شرط ان تكون تلك المواقف خالية من النقد او التقييم .

وتبين نتائج هذه المحاولات مجتمعة أن الابداع يمكن تعليمه مثله في ذلك مثل أي سلوك آخر وذلك من خلال التشجيع وزيادة الدافع لاعطاء أفكار مبتكرة ومتنوعة . ويستمر تأثير التعلم فترة محدودة يبدأ الابداع بعدها في التناقص . وينتقل اثر التعلم من قائمة او مادة معينة الى مواد جديدة . وتبين هذه الدراسات فضلا عن هذا بأن تدريب القدرة الابداعية يصحبه تغيير تلقائي في الشخصية بشكل عام ، وبالذات في سمات مثل الثقة بالنفس والمبادأة ، والقدرة على القيادة . ولعل اهم ما تبينه هذه النتائج على الاطلاق ان الافكار الأولى التي يتفتق عنها ذهن المبدع نادرا ما تكون مبتكرة بالمعنى الدقيق . ولا تظهر الأفكار المبتكرة والأصيلة الا بعد استمرار وممارسة طويلة في عملية التعلم مما يدل على ان التشجيع على « الكم » يؤدي الى زيادة في « الكيف » وليس العكس . اما ما الذي يؤدي الى زيادة الأفكار الابداعية ؟ فهنا ايضا نجد ان البحث التجريبي السيكولوجي يساهم في تحديد متغيرات نوعية يعود بعضها للشخص نفسه كخلوه من التصلب العقلي ، وبعضها يعود للبيئة فالابداع ينمو في ظروف مشجعة غير مثبطة خالية من الحكم والتقييم ، اما البعض الآخر فيعود لعمليات الابداع ذاتها . فالاستخدام العملي للفكرة الابداعية ، وصعوبة العمل ، ونجاح الشخص فيه كلها عوامل من شأنها أن تزيد من الدافع وانجاز المزيد من الفكر الإبداعي والأصالة .

***

ديناميات العبقرية

محمد أحمد سلامه

مدرس علم النفس

كلية التربية ـ جامعة طنطا وقطر

تكشف دراسة حياة عظماء البشر دائما عن أحداث غير عادية ، وعن صفات شخصية غريبة لديهم . ولقد كان للأطباء والباحثين في العلوم الانسانية وضع مميز باستمرار في دراسة مشكلة العبقرية ، وربما كان ذلك راجعا الى شيوع مشكلة « العبقرية والجنون » في النصف الأخير من القرن الماضي والثلث الأول من القرن الحالي ، ومتأخرا عن ذلك الى استخدام مفاهيم « فرويد » في التحليل النفسي في شرح دوافع النشاط الخلاق . .

وهكذا حاول الكثير من المؤلفين والباحثين ممن يستخدمون المصطلحات الطبية ارجاع العبقرية الى الجنون ، وتاريخ الحياة الى تاريخ المرض ، وهذا ما أدى الى الربط بين العبقرية والجنون . وان كانت الأبحاث التجريبية والتي بدأت مع جالتون« Galton » منذ القرن التاسع عشر قد أثبتت أن شيوع الجنون بين العباقرة أقل منه بين البشر العاديين ، الا أن الربط بين العبقرية والجنون مازال يتردد في كثير من الكتابات . ونستطيع أن ندرك سبب ذلك من معرفتنا بأن العبقري يتصف في أغلب الأحوال بكثير من خصائص الطفولة ، وأنه يميل الى الانطلاق ولايبالي كثيرا بالعادة الاجتماعية ، وهذا مايدفع من هم دون مستواه بكثير الى اتهامه بالجنون لقصورهم عن فهم عالمه الداخلي وأسلوب حكمه على الأمور .

ومن الممتع أن نذكر أن العباقرة يدركون مايتقول به الآخرون عنهم ، وهذا ماتعبر عنه « لارا جيفرسون » Lara Jeferson بقولها : « لقد أصبحت في نظرهم . مجنونة ليس بسبب بعض العيوب في الخلق أو الانحرافات الداخلية « Some inner deformity » ولكن بسبب الرقابة أو الاشراف المتناهي العنف ، وبسبب محاولات اجبار الشيء

الذي هو أنا على التحول الى الشكل الذي يريدون [١] . ولكن العبقري دائما لا يأبه بذلك لأن طريقة يكون واضحا أمامه ولذا فهو يستمتع تماما بعالمه الداخلي ، ويقول أغلبهم عن ذلك : « I am enjoying my insanity » .

والواقع أن كل محاولات الشخص للتغيير وطرح الجديد غير المألوف في الفكر والانتاج ، ومحاولاته صناعة نفسه جيدا ، هو مايراه المجتمع مرضا ، وهذا مايتفق مع تعبير فرويد في أحد خطاباته من أنه « حالما يبدأ الشخص في السؤال عن معنى الحياة وقيمتها ، فانه يكون مريضا » [٢] .

وقد طبقت مشخصات التحليل النفسي على كل من ليوناردو دافنشي ، وبتهوفن وتولستوى وديستويفسكي والكثير من العباقرة الآخرين ، اذ بدلا من الدراسة الموضوعية لشخصية وابداعية هؤلاء المشاهير ، حل محلها تحليل العلاقات المرضية لشخصياتهم وتكويناتهم المزاجية في أعمالهم ، وأرجع الانتاج الى اللاشعور . وهكذا يذهب المحللون النفسيون الى أن أهم العوامل المحددة للاختيار والنجاح المهني هي الدوافع الفطرية في الانسان ، اذ تجد النزعات السادية اشباعا لها في بعض المهن مثل الجراحة والجزارة والتدريس أو الشرطة ، كما أن النزعات الجنسية تجد اشباعا لها في الأعمال الفنية المختلفة كما في حالة ليوناردو دافنشي « Leonardo da Vinci » ، وفي تمثيل بعض الأدوار الخاصة بالجنس الآخر . وفي الأعمال المبكرة لفرويد فان النشاط الابداعي كان يعتبر الطاقة المنتجة لليبيدو ، وهو الجهد العام لكل كائن حي ، مما أعطى تلاميذ فرويد امكانية طيبة لاستنتاج المبدأ العام لنمو العبقري وتكوين الشخصية الابداعية كمظاهر مختلفة لطاقة الليبيدو ، بل ان بعضهم - وخاصة من تلاميذه الكلاسيكيين - قد أرجع العبقرية الى الانحراف في النمو الجنسي . ولكن الدراسات الاحصائية في السنوات الأخيرة تدل على أن الأعصبة والأمراض النفسية الخطيرة توجد عند المشاهير من الناس بنسبة أقل كثيرا من تواجدها عند البشر العاديين . وفي نفس الوقت فان دور المكونات الوجدانية في التفكير الابتكارى الآن ليس مرفوضا ، ولكن ليست هناك معلومات كافية عنه . كما أن البعض مثل آدلر « Adler » قد نظر الى العبقرية على أنها تعويض عن نقص يعاني منه العبقرى ، ولكن النقاط التالية في هذه الدراسة تدل على أن صفات العبقري في مختلف النواحي هي أعلى من المتوسط العام لهذه الصفات .

التصورات المعاصرة عن العبقرية :

ويثور سؤال هام عن الأمور التي يتوقف عليها تحقيق الجهد الابداعي : على الموهبة ؟ على الصفات النفسية - الارادية للشخص ، أم على التوارد « التتابع » العفوي للمواقف والأحداث ؟

ولقد حاول أستاذ علم النفس الفرنسي تولوز « Toloz » تقسيم شخصية « زوليا » الى مكونات مستقلة ، وانتهى به البحث الى الكثير من المكونات والعناصر النفسية التي هي سمة أو صفات للكثير من الناس الذين لم يتمتعوا بعبقرية « زوليا » . كذلك فان العديد من المحاولات للكشف عن صفات خاصة بالعباقرة لم تكلل بالنجاح . والرأي

(١) Jefferson, L.: These are my sisters. Tulsa, Vickers publishing Co., 1948. p.21.

(٢) Field, J., A Life of One's Own. pelican Books, N.Y., L. 1952. p.30.

الذي يرجع الى فلسفة أفلاطون والقائل بأن للعبقري نفسية « سيكلوجية » فريدة ، والذي كان اساس الدراسات الرومانسية الالمانية الشهيرة ، قد حلت محله وضعية أكثر انتشارا عن شخصية عادية للعبقري . كما ظهر التأكيد على العفوية أو الصدفة السعيدة كحتمية أساسية للابتكارية .

ان توارد القرائن أو تواتر الظروف المواتية أو اتفاق المواقف المناسبة هو مايميز العالم الناجح عن الشخص الحائر ، وقد عبر عن وجهة النظر هذه الكاتب وعالم الطبيعة الأمريكي الشهير ف . « هول Hall » . وبحسب رأيه فان لدى كل شخص جهدا عبقريا ، ولكن فقط في مجال واحد من مجالات العلم أو الفن ، والمهم أن يجد الشخص نفسه فيه ، والصدفة فقط هي التي يمكن أن تساعد على ذلك . هذا الى جانب تأكيد هوايتهيد « Whitehead » (٣) على قدرة العبقري على الامساك بهذه الصدفة في حينها ، لأنها ـ سواء كانت في صورة حل سليم أو فكرة جديدة أو قدرة تعبيرية غير مطروقة من قبل ـ تأتي في صورة ومضات تذهب وتجيء ، ثم تذهب ولاتجيء . ولعل هذا يتفق مع رأي جون ديوي « Dewy » في أن الفكرة الجميلة كالمرأة الجميلة تأتي وقتما تريد هي لا وقتما نريد نحن .

ولنا على هذا المدخل تحفظ يرجع الى سببين : الأول : أنه يوجد لدينا أساس قوى للقول بأنه فيما يتعلق بمبدأ « يجد نفسه » فان الشخص الموهوب لاتساعده فقط الصدفة ولكن أيضا الميل الايجابي الى مهنة معينة أو عمل معين . وثانيا : أن تاريخ حياة العظماء يقدم لنا أمثلة كثيرة على أن العبقرية يمكن أن تظهر أو تربي أو تتشكل حتى في أكثر الظروف الاجتماعية سوءا .

وقد قدم مكتب التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية (U. S. O. E.) في سنة ١٩٧٢ تعريفا للطفل الموهوب أو العبقري بأنه « صاحب الأداء العالي أو الانجاز العالي في واحد أو أكثر من المجالات الآتية : (٤)

١ ـ القدرة العقلية العامة .

٢ ـ قدرة أكاديمية متخصصة .

٣ ـ تفكير ابتكاري أو خلاق .

٤ ـ موهبة القيادة .

٥ ـ الفنون البصرية أو التمثيلية .

٦ ـ والقدرة النفس ـ حركية .

ويري وارنر « Warner » أستاذ التعلم في جامعة واشنطون أن هذا التعريف يتميز على كل التعريفات السابقة عليه بأنه يؤكد على أهمية تقديم المساعدات للموهوبين لكي يصبحوا قادرين على تحقيق خدماتهم للذات وللمجتمع ، لأن التعريفات السابقة على ذلك كانت تولى اهتماما ضئيلا للحاجات النفسية للفرد والمجتمع . (٥)

---

(٣) **Whitehead, A.N., Russel, B.: Principa Mathematica. 2nd edition, Vol. 1. Cambridge University Press, 1950.**

(٤) **Marland, S. P.: "Education of the Gifted and Talented". Report to the Subcommittee on Education, Committee on Labor and Public Welfare, U.S. Senate. Washington, D.C., 1972. p. 10.**

(٥) **Warner, D.A.: "The School, The Community, and the Gifted Child". Educational Leadership. CTB- McGraw- Hill, March 1977, Val. 34, No.6, p. 409.**

وقد ساعد ذلك على أن تظهر في السنوات الأخيرة وجهة نظر وسطية جديدة تقول بأن العبقرية كخاصية نفسية مستقلة لاتوجد ، وأن عبقرية الشخص المتوسط لاتتميز بتواجد خصائص فريدة أو شاذة ، ولكن بالنمو والتطور القوى لبعض الصفات أو الخصائص مع ثبات البعض الآخر ، ويمكن أيضا مع كبت الثالثة . وبالتبعية فان الأمر في هذه الحالة لايتوقف على ادخال عنصر جديد أو مكون جديد في الشخصية ، ولكن فى اعادة بناء أو اعادة تنظيم هذه المكونات .

مميزات الشخص العبقري :

كان رجال التشريح يرون أن مواهب الشخص يمكن أن تحدد ببروز أو نتوء جبهته ، وكان قارئو الكف يرون أن ذلك يمكن أن يتم بدراسة خطوط راحة اليد ، أما المنجمون فكانوا يرون أن ذلك يتحدد بوضع النجم في السماء في لحظة الميلاد . وقد أصبح كل ذلك مرفوضا مع التطور العلمي الايجابي ، رغم أنه يمكن القول بأن بعض المميزات أو العلامات الأنثروبولوجية المستقلة تتفق أو تتوافق مع خصائص نفسية معينة . وهذا مايمكن أن يشرح مثلا العلاقة العامة بين التكوين والوظيفة ، ظاهرة تأثير عامل وراثي واحد على مجموعة سمات أو صفات . وهكذا فان الأبحاث التشريحية الاحصائية الدقيقة قد أكدت أن متوسط طول ووزن العلماء المشهورين يفوق المعدلات الى حد ما ، وأن الجمجمة عند الكثير من العظماء كانت من النوع الذي يسمى النمط الدماغي أو المخى أي الذي يغلب الهيكل العظمي المخي له على الوجه ، وصاحب حدبات الجبهة الكبيرة مع قوس حاجبي صفيف .

وكشف دراسات فيشر « Visher » على النجوم من العلماء بين سنة ١٩٠٣ ـ ١٩٤٣ في الولايات المتحدة الأمريكية أن تواريخ ميلاد العظماء من العلماء تقع أكثرها في شهور الشتاء وفي شهر مارس (رغم أن متوسط أو معدل ميلاد البشر العاديين في هذا الشهر ليس مرتفعا هناك) ، وقد كان اكتشافه الممتع أن نسبة المولودين بين شهر ديسمبر ومارس من بين كبار العلماء وعظماء الفنانين أعلى بكثير من نسبة من يولدون منهم بين شهر أبريل وشهر نوفمبر . كما اكتشف أيضا طول حياة العظماء المولودين في الشتاء وفي شهر مارس بالمقارنة مع أقرانهم المولودين في بقية شهور العام ، هذا بينما نسبة من يعيشون أطول من البشر العاديين هي بين من يولدون صيفا وفي الربيع ، وهذه ظاهرة غامضة .(٦)

والخاصية الكيفية الجزئية لابتكارية الفرد هي الصحة الجسمية الجيدة ، ويمكن أن نذكر سلسلة من عظماء البشر كانوا يتميزون بصحة جسمية فائقة مثل فيثاغورس وليوناردو دافنشي . ومن الطبيعي أن هذه الصفة يمكن أن تكون مفيدة للرحالة والعاملين مع الطبيعة والجيولوجيين والنحاتين مثلا ، رغم أننا لايجب أن نعول عليها كثيرا ، حيث يمكننا في المقابل أن نذكر امثلة مضادة غير قليلة لبشر مشهورين تميزوا بصحة جسمية ضعيفة وعدم كفاية جسدية مثل سيرفانتس ، كيبلر ، ميلتون ، شوبن ، بروس وآخرين .

هل يلزم للشخص العبقري « المبتكر أو الموهوب » ذكاء عاليا ؟

يجب بداءة أن نذكر أن هناك ثلاث فئات أو مستويات للذكاء كما تحددها الدراسات الحديثة هي أ ، ب ، س . والذكاء من فئة «أ» هو مقدرة ضمنية عند الفرد أو استعداد « جيني » موروث للنمو العقلي ، وهو وراثي تماما

(٦) Visher, S.S.:'Scientific Starres 1903- 1943''. In American men of Sciences, Baltimore, The John Hopkins Press, 1949.

حسب تعريفه ، ولايمكن ملاحظته بشكل مباشر ، بل انه لايصبح حقيقيا الا عندما ينمو في محيط خاص مميز ويظهر بأنواع عديدة من التصرفات ، والمثل على ذلك هو الطفل الذي ربما يولد بطباع « جينية » للكلام ، الا أن اللغة الفعلية التي تتطور عنده ستكون لغة الثقافة التي ينشأ ضمنها . وهذا الاستعداد الذي اتضح هو الذكاء من الفئة « ب » ، وهو نتيجة للتطبيع والتنشئة . أما المعنى الثالث للذكاء المصنف في الفئة « س » فهو ذكاء الطفل أو الراشد الذى يجرى قياسه « باختبار الذكاء » ، وهو ليس ذكاء كيفيا أو اعتباطيا كما قد يبدو ، اذ أن اختبار الذكاء هو عينة لكافة أنواع المهارات التي يجري اعتبارها عادة على أنها ذكاء . وهكذا فهي تعطي تقديرا جيدا لمستوى الذكاء من الفئة (ب) الذي يجسد الذكاء من الفئة (أ) وقد جرى استنباط « اختبار الذكاء » الأول في الحقيقة للاجابة على مشكلة عملية للغاية . وقد حدث ذلك سنة ١٩٠٠ حين طلب من الدكتور « ألفريد بينيه » في فرنسا أن يضع اختبارا يأتي بنتائج تحدد التلاميذ الذين لايستطيعون مجاراة مقدرات زملائهم في نفس السن ، بسبب انخفاض مستوى الذكاء عندهم ، ويحتاجون بالتالي الى مساعدة من نوع خاص . كانت هذه هي البداية التي تلتها بعد ذلك كافة أنواع الاختبارات اللاحقة . والنتيجة عادة هي عبارة عن معدل يقارن بين العمر العقلي للطفل والعمر الزمني .

والصفة الجوهرية للشخص المبتكر هي المستوى العالي للذكاء . وقد قامت الأستاذة الأمريكية « كوكس » بدراسة تاريخ حياة ٣٠٠ من العلماء والفنانين ورجال العمل الاجتماعي وقادة الجيوش المشهورين . وقد كان معامل الذكاء أو نسبة الذكاء « أي الدليل الكمي للذكاء والذي يقاس بواسطة اختبارات معينة » عند ٢٠٠ منهم يزيد عن ١٣٠ . ومثل هذا المستوى العالي للذكاء يوجد في دول أوربا وأمريكا الشمالية عند ١٪ فقط من السكان ، أي أنه يوجد عند العباقرة بنسبة تزيد ٦٦ ضعفا عما يحدث بين البشر العاديين أو المتوسطين . رغم أنه ـ وبحسب رأي نفس الكاتبة ـ فان العديد من المشهورين مثل بوسن ، وكوك ، لافونتين ، سيرفانتس ، فارادي ، كوبرنيك والعديد غيرهم كان معامل ذكائهم أقل من ١١٠ ، مما يجعلهم لايتفوقون كثيرا على المتوسط العام للذكاء . هذا الى جانب حالات مشهورة لأناس ذوي عيوب أو نقص عقلي ولديهم مواهب وقدرات فذة في الرياضيات بالذات .

ويمثل السؤال عن العلاقة بين الذكاء ، وخاصة الذكاء اللفظي « أي الذي يكتسب خلال عملية التعلم » ، ومستوى الجهد الابتكارى مشكلة هامة أمام الباحثين . ويميل بعض العلماء الى القول بأن المعلومات الزائدة ، والتي تمثل عبئا زائدا على المخ ، تعطل التفكير الابتكارى وتعتبر عملية غير مرغوبة بالنسبة للعلماء . والمعرفة الواسعة تؤدي الى خمول الفكر ، ذلك أنها تحمل اتجاه الجمود داخل عقائد جامدة ولاتعطي للعالم أو الفنان امكانية مشاهدة الأشياء في مجال آخر أو امكانية أخرى . ولذا يرى ميرتون « Merton » (٧) أن العالم يجب أن يطلع على مجهودات السابقين والمعاصرين ، ولكن الاطلاع الدؤوب والمعرفة والواسعة جدا تؤدي الى انخفاض ابتكارية مواهب العالم . وهذه بالطبع وجهة نظر قابلة للنقاش ، لأن ذلك يمكن أن يحدث غالبا اذا ماتحرر الشخص من العبء الزائد على المخ بالفرار الى العادة أو الآلية ، وهذه تئد الابتكارية وليست من سمات العبقري .

ولتحليل هذه الظاهرة نقول بأن الأجهزة التي تطبق المبادىء العلمية في الانتاج يمكن أن تحل مشكلة تحطمت عليها

---

(٧) Merton, R.K.: Bureaucratic Structure and Personality In "Social Forces", XVIII, 1946.

رؤوس عشرات المهندسين المتخصصين بدون نتيجة . وفي نفس الوقت فان مثل هذه الأجهزة تحول دون عملية النشاط التكنولوجي الابتكارى ، مما يقدم مظهرا متناقضا . والتناقض الواضح هنا في القولَ بأن سعة الاطلاع يمكن أن تصبح عقبة أمام ابتكارية العالم ، لأن سعة الاطلاع بالذات هي التي تتيح للعالم أو الفنان أن يرى مادة بحثه في أشكال وامكانيات متعددة ، وتبتعد به عن العقائد الجامدة التي تسببها التخصصات الضيقة ، وتجعله يرتاب فيما يبدو للوهلة الأولى أنه الحقيقة . والصفة الأخيرة مبدئية هامة لأى صورة من صور الابتكارية أو الأبداع .

الميول المتعددة الجوانب كصفة للعبقري :

لقد كان أشهر العلماء أصحاب مظاهر نمو شامل في الشخصية : فقد كان أينشتين مولعا بالأدب ويعزف على الكمان ، وكان مندليف مؤلفا لمقالات في تاريخ الفن (الرسم والتصوير) ، وكان عالم الحيوان الشهير هالود كوفسكي مترجما بارعا ، وهكذا أيضا كانت الميول المتشعبة والنشاط المتعدد هي من سمات شخصية هيجل وديكارت ، ليبنتث ، لامبيروفبونت والعديد من مشاهير العلماء .

وهناك أمثلة كثيرة تقدم صورة للتناسق أو تنظيم التفكير العلمي والفني ، أو النشاط العلمي والفني ، وهي أمثلة لعلماء قدموا انتاجا ابتكاريا في الفن مثل : جوردانوبرونو ، جيته ، لامانوسف ، باسكال ، بارادين وغيرهم .

وفي نفس الوقت فإن العديد من فناني الماضي مثل ليوناردو دافنشي كانت لهم أفضال علمية كبيرة . بل إن الكتاب يحتارون كثيرا في تصنيف جيته وبارادين في فئة العلماء أو الفنانين .

ومن بين المعاصرين يمكن أن نشير الى عالم الطبيعة الأمريكي الأشهر « هول » صاحب العديد من المؤلفات الأدبية ، وعالم الأعصاب الكندي الكاتب الكبير « بنفيلد » ، وأستاذ الطبيعة الكاتب الانجليزي « سناو » ، وكذلك مواطنه الكاتب والفيلسوف « ميردوك » وغيرهم .

ومن المعروف الآن أن وسائط ووسائل الفن يمكن بالتوجيه أن تساعد في تربية وتهذيب السلوك ، وأن تسمو بفكر ومشاعر العلماء وتوحد بينها . فالفن يقترح أنماطا وأساليب مختلفة للمعايشة والفكر وللاتجاهات النفسية نحو الكون . علاوة على ذلك فالفن يعمل بقوة على تشكيل إتجاهاتنا الانفعالية نحو أشكال المعايشة والسلوك الخ . ومن هنا نستطيع القول بأن الفن هو أحد عوامل التطبيع الاجتماعى لشخصية العلماء ، التطبيع الاجتماعى على المستوى الأيديولوجى ، وعلىٰ المستوى النفسى الاجتماعى .

وتأثير الفن على التطور الابتكارى للعلماء يكاد الآن يكون من المسلمات . والمقصود هنا هو تأثير الفن على النشاط المهنى للعلماء ، وهو ما تؤكده الملاحظة الشخصية والمعطيات الموضوعية . والتأثير يظهر في كل مراحل البحث العلمى : في تحديد المشكلة ، طريق وأساليب الحل ، ثم في صياغة النتائج . ويتحدد ذلك في كون قيمة الانتاج الفنى هي في وقت واحد عملية صياغة هذه الأفكار أو تلك وهذه التصورات أو تلك في وعي العالم ، ثم تحديد الظروف والشروط اللازمة لتحقيق الأفكار والتصورات الجديدة في عالم الواقع . ومن هنا كانت فكرة داروين المعروفة عن دور الظواهر الفنية في الابتكارية العلمية . ويرتبط ذلك أيضا بدور الخيال العلمى في كل مراحل الابتكارية العلمية ، وكل الحقائق العلمية

كانت أولا خيالات في أذهان أصحابها . ولذا فان « كانت » « Kant » رأى الخيال أو المخيلة تركيبا من مفاهيم ولحظات انفعالية وأحاسيس .

واذا كان حل المشكلة يتطلب رؤية شيء ما معروف في تنفيذ الشكل أو النموذج الجديد أو الاطار غير المألوف ، فان المدخل المألوف للمشكلة يحاصر الطريق الضروري لحل المشكلة في نفس الموقف المحدد . هكذا فإن تاريخ الفتوحات العلمية يؤكد بأن جوهر الظاهرة يختفي عن العلماء بواسطة بعض الحجب التي يلزم إزاحتها حتى يمكن الوصول إلى الحقيقة ، ولكن عادة التفكير بحسب القديم تعوق ذلك . وأيضا فإن تفكير المبتكر يرتمي بقوة في أطر وحدود الحل ، وفي هذه اللحظة فان إجراء عفويا خارجيا يتدخل في مجرى التفكير ويدعمه ويوجهه الوجهة التي تقود الى الحل الذي نبحث عنه . فتقدم الأحداث بعض ما قد يبدو تافها ولكنه يساعد العالم كثيرا ، مثل تعلق بصر المخترع بنظام بيت العنكبوت الذي أوحى ببناء الكباري العلوية ، ومثل سقوط تفاحة نيوتن الشهيرة الخ . وهكذا فإن الصدفة تتولد في مكان نقطة تقاطع أو التقاء الأحداث أو المواقف أو المتعلقات . وهكذا يقول « بوبر » « Popper » بأنه « في دور التولد أو الابتكار فإن النظرية تبدو لي في غير حاجة الى التحليل المنطقي ، وليست خاضعة له . فالسؤال عن كيف تأتي الفكرة الجديدة الى عقل الشخص ، أو كيف يحدث ذلك ، سواء كانت هذه الفكرة موضوعا موسيقيا أو صراعا دراميا أو نظرية علمية ، هو سؤال مهم لعلم النفس التجريبي ، ولكنه لا يرتبط بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية ».[٨] وقد ظهرت في تاريخ العلم ضرورة ملحة ارتبطت بمحاولات وضع طريقة عامة للفتوحات العلمية ، ورأى « فرنسيس بيكون » ـ على سبيل المثال ـ أن وضع هذه الطريقة ممكن . وكان بيكون يرى أن الابتكار والاكتشافات العلمية تحدث بالصدفة طالما تغيبت مبادىء أو قواعد عامة للابتكارية ، تلك القواعد التي بواسطتها يكون ممكنا أن تتم الاكتشافات بطريقة منهجية مستمرة ومنظمة .

ونضيف إلى ذلك فقط أن الأحداث المعروضة لا تظهر في أغلب الأحيان كأوراق اللعب التي تقع في دائرة بصر العالم أو العنكبوت الذي يلتصق بوجهه ، ولكنها تظهر وتتكشف كتداعٍ تلقائي أو ارتباط عفوي للمعلومات والمعارف من مجال العلوم والفنون أو حتى من مجالات الحياة العادية . وهنا فإن الأفكار الجديدة تتولد في نقاط تقاطع أو التقاء عاملين معروفين من قبل . والميول والمعارف التي تخترق ما وراء حدود التخصص الضيق توفر إمكانية الذهاب الى مسافات أبعد من الظاهرة المدروسة بحيث نراها في إمكانيات واسعة جديدة .

والتخصص الدقيق والمعرفة الواسعة والعميقة في المجال لها بالطبع دور حاسم في كل مجالات الابتكارية . هذا ، رغم أن التناقض الظاهري المعروف للحقائق ، الذي يكشف عن أن إهمال العناصر أو الجزئيات الرئيسية في الاعداد المهني والذي هو سبب رئيسي لغضب وسخط المعلمين في المدارس ، يبدي أحيانا تأثيرا أقل سلبية على الابتكارية من ضيق التفكير والتخصص المهني . هكذا مثلا فإن « مندليف » في فترة إعداد الجدول الزمني لم يتذكر نماذج كل العناصر الكيماوية ، كما أن الكثير من مشاهير الموسيقيين لم يكن لديهم في البداية أي آلة موسيقية ، كما أن البعض مثل « أديسون » ، « وات » ، « داروين » ، « جوركي » لم يتح لهم على وجه العموم أي إعداد متخصص ، ولكنهم كانوا

---

(٨) Popper, K.R.: The Logic of Scientific Discovery. N.Y. 1958, p.31.

يعلّمون أنفسهم ، بل إن بعض العلماء يرون أن بعض الهوايات السطحية غير الخبيرة تساعد الباحث على أن يواجه المشكلات الصعبة التي يراها المتخصصون غير قابلة للحل ، ويذكرون في هذا المجال أن لعبة « الشطرنج » كانت كثيرا مصدر إلهام للخطط الحربية الناجحة .

العبقرى والمجتمع :

دعا نابليون بونابرت ذات مرة عالم الطبيعة الفرنسى الأشهر « لامبير » « Lambert » لتناول الغداء مع أسرته ، وقد قدر « لامبير » هذا الشرف العظيم ، ولكنه في اليوم المحدد جلس في معمله منذ الصباح ونسى الذهاب إلى موعد الامبراطور ، وكانت مشكلة .

وفي تاريخ حياة كل عظيم يمكن أن نجد للوهلة الأولى سلوكيات غريبة ومتطرفة . والمدخل المتأمل لفهم ذلك يكشف عن سببه الحقيقي وهو الاتجاه بكل القوى أو توجيه كل قوى الانسان لتحقيق الهدف المنشود . والشخص العبقرى يرفض الثراء المادى ولا يسعى الى المركز الاجتماعى العالى أو المنصب الراقى ، ولكنه في نفس الوقت يرفض بعناد أن يرتد عن قناعاته أو يتنازل عنها حتى لو رآها معاصروه أفكارا مجنونة أو منحرفة .

وهذه القاعدة الأساسية هي التى قادت جوردانو برونو إلى نار التعذيب ، وألقت بوشكين وبايرون في السجن ، وروبرت ماير في مستشفى الأمراض العقلية .

وقد كشفت الأبحاث عن أن شخصية العبقرى مفطورة بطبيعتها على صفات أهمها عدم الخمول العقلى والاجتماعى ، وسوء القابلية للتكيف مع الوسط المحافظ ، وعدم الليونة أمام ضغوط المحيطين ، والمبادأة والابتكار ، التنظيم الذاتى العالى ، والبعد عن معايير السلوك العادية . وهكذا فإن الشخص العبقرى يتميز بأنه غير تقليدى مما يجعله نشيطا وسريع التقبل للتغيير . والقابلية الشديدة للايحاء وغياب الابتكارية والاستقلالية كلها عوامل تزيد من تعلق الشخص بالآخرين وتقلل من مبادأته ، وبالتالى من تناوله الابتكارى وذكائه . وهذا ما عبر عنه « نيجينسكى » « Nijinsky » أعظم فنانى الباليه حتى الآن يقوله : « As I do not Want to , I will Live Live Like other people , in order to be understood by others »[٩]

والعلم بالظواهر غير المألوفة أو غير العادية في حالة غياب هذا الاستقلالية في التفكير يدفع الى الهروب من الفتوحات الشخصية ، وهكذا مثلا فإن « كاميرلنج » الذي اصطدم لأول مرة سنة ١٩١١م بظاهرة القابلية المغناطيسية العالية للنقل والتوصيل ، لم يحسب ذلك ظاهرة جديدة ، ولكن تجربة خاطئة فقط . ولعل ذلك هو ما يدفع الى الفهم الخاطىء للفتوحات العلمية على أنها محض صدفة خالصة ، وينكر دور العوامل الأساسية الأخرى ـ الشخصية والموضوعية ـ في الوصول الى هذه الفتوحات . وإرجاع الكشوفات أو الفتوحات الى الصدفة المحضة يرجع بالابتكارية الى البديهة أو التخمين أو الحدس فقط ، ويستبعد إمكانية التحليل المنطقي للفتوحات العلمية .

---

(٩) Nijinsky, V.: The Dairy of Vaslav Nijinsky. N.Y., Simon and Schuster, Inc., 1936, p. 134.

والتحرر من القيود الداخلية للشخصية هو كذلك شرط أساس للابتكارية . ومن هنا كان « هنري لوشاتيل » يرى أن البشر القادرين على تغيير مبادئهم الأولية قليلون جدا ، وأن أحد أسباب نجاح « كلود برنار » و « باستير » كان تميزهما بذلك . إذ أن خيالهما المتقد طرق كل يوم فروضا جديدة ، ولكن عندما كانت التجارب تؤيد هذه الفروض فإنهما كانا يبتعدان عنها بسهولة . ولذا أيضا قال « كلود برنار » بأن هؤلاء الذين يثقون ثقة مفرطة في أفكارهم يصبحون غير مهيئين لتقديم اكتشافات جديدة .

دوافع الابتكارية :

إن الوعي الذاتي بالشخصية يمثل وحدة المعرفة والشعور (المعارف والمشاعر) ، ووجهة نظر الشخص ليست فقط انعكاسا ، ولكنها اتجاه محدد نحو الواقع ، هي البناء الدافعي للشخصية ـ وتتضمن وجهة النظر جوانب منطقية وشعورية وارادية ، ولذا يكون من الخطأ إرجاع وجهة النظر الى الأسس أو المبادىء الأيديولوجية فقط .

وفي ظروف معينة فان هذا الاتجاه نحو الواقع يصنع في الوعي القناعة بالامكانية والقيمة النسبية للمعرفة أو المدرك ، وهذه القناعة تحدد مزاجا ثابتا بالايجابية أو السلبية العقلية .

ومن هنا فان آفاق حل هذه المشكلة أو تلك تصبح هي الحاجة المعنوية الداخلية للباحث ، وهذه الحاجة تحدد الوجهة الرئيسية لنشاطه الابتكاري ، واللحظة الفعالة في هذا الموضوع هي في تركيز كل القوى الذاتية وتوجيهها الى هذه الوجهة المحددة .

فالفن مثلا يصنع الرابطة بين الحاجات الشخصية والحاجات الاجتماعية للعالم : ويصنع بالتالي نظاما ثابتا للدوافع المعنوية نحو الابتكارية . ودور هذه الدوافع في بناء شخصية العالم أو الباحث ونظامها لا يمكن تجاهله . ولذا فان الكثير من الأبحاث الحديثة على الفروق بين العلماء ذوي الابتكارية العالية وغيرهم من العلماء الذين لا يبرهنون على سعيهم الشخصي للنجاح الواضح ، قد توصلت الى استنتاج واحد بأن هذه الفروق هي قبل كل شيء فروق في الدافعية ولا ترجع الى موهبة عقلية خاصة ، ولذا تميل الأبحاث الحديثة كلها الى التأكيد على دور الدوافع قبل دور الموهبة العقلية في الابتكارية ، فالعلماء الابتكاريون يتصفون بمبادرات خلاقه وبأفكار قوية ، وبأن دافعيتهم الى النجاحات العقلية قوية .

وأما من الناحية البيوـ اجتماعية فان ابتكارية العالم هي وحدة من النشاط المتزن (المتسق) وغير المتسق . ووظيفة الطابع المتسق هي توفير ظروف ايجابية لكل من النشاط العام والنشاط المهني للعالم . وعوامل الاتزان أو الاتساق لها خاصية التجميع السريع للمثيرات في المراكز العصبية المعينة ، وبالتالي تساعد على نشأة العمليات ذات الأهمية في الابتكارية ، وعلى معالجة الأفكار الابتكارية الرئيسية . والدور الأساسي في تنظيم هذا الايقاع المتزن تلعبه عوامل التقاليد والخبرة والمزاج والمطامح الخ . وحالة الثبات الانفعالي ـ كسمة أساسية للشخصية ـ تعتبر مكملة أو متممة لحالة الاتزان أو الاتساق . وأهمية الثبات الانفعالي تتوقف على ارتباطه بالتكوين الانفعالي والاتجاهات الدافعية والنواحي الارادية للشخص .

وهكذا فان من السمات الرئيسية التي تميز الشخصية الابتكارية البارزة هي مجموعة الدوافع التي توجه الانسان نحو النشاط الخلاق أو الابداعي . تلك الدوافع التي تظهر في النزعة الى التطبيق الابداعي لقوى الانسان ، الى تقديم شيء جديد يمس كل البشر . وعند الشخصية الابداعية البارزة فان هذه الدوافع تكون ظاهرة ، وتغلب كثيرا على كل الدوافع الأخرى وتخضعها لها . ومن هنا ظاهرة الحيرة والقلق التي تنتشر بين العلماء وكبار الفنانين ، وظاهرة احتقار العائد المادي وإهماله ، وكذلك اهمال الأمور الدنيوية غير العملية أو غير التطبيقية .

والدوافع الأخرى التي تحدد الابتكارية هي حب العمل والمثابرة والاصرار والطموح الهادف والموهبة العملية العالية ، وتظهر النزعة الى سيادة الصفة الأخيرة عند أغلب العلماء . وقد جاء في مقولة لأديسون (Addison) بأن العبقرية تتكون من ١٪ وحي أو الهام أو ايحاء ، ٩٩٪ عمل جاد دؤوب ، وأكد ذلك أيضا . كما قال فيثاغورس بأنه يتميز عن الآخرين فقط بالمثابرة والاجتهاد . ومن هنا كان رأي البعض بأن العبقرية هي فقط القدرة على الاحتمال الطويل والصبر .

ولكن كل ذلك يدفع أيضا للحديث عن أمثلة لا حصر لها من المؤلفين الذين يكتبون تلالا من الأوراق ، والفنانين الذين يشتغلون بدون توقف من أجل اعداد متحف مثلا ، والباحثين غير الناجحين الذين يقدمون كل حياتهم للعلم ، ولكنهم مع ذلك لا يجدون فيها كلمة جديدة . وعكس ذلك ، فإن كثيرا من العباقرة مثل موزار وبوشكين كانوا يعملون بسرعة وسهولة غير عادية ولعل ذلك ما دفع البعض مثل ليونارد ودافنشي الى القول بأن الموهبة طبيعية ولا يمكن تعليمها لمن ليس لديه استعداد بالطبيعة ، وقول تولمان بأن العبقرية لا تحتاج الى اجتهاد أو مواظبة .

على أن من السمات المعروفة أيضا عن العباقرة أن الشخص منهم يظل يكد سعيا وراء ضالته المنشودة من فكر أو فن أو انتاج ، حتى اذا ما لاحت له في الأفق وتأكد أنه قد أصبح قاب قوسين أو أدنى منها . عزف عنها وبدأ في البحث عن ضالة جديدة ، وهذا ما عبر عنه « تولستوي » ـ صاحب أطول جملة مكتوبة في كل اللغات « صفحة ونصف باللغة الروسية» بقولة : « هنا لن أرغب في معرفة الحقيقة ، لأني قد سبق أن خمنت ما هي الحقيقة »[١٠].

ونقابل أيضا في الأبحاث والمؤلفات من يعول على صفات أخرى للشخصية الابتكارية ـ ويشير المؤلفون في العادة الى صفات للعلماء وعباقرة الفن مثل روح المرح واللطف والمميزات المعنوية العالية والجاذبية الشخصية . رغم أن هذه الخصائص ليست عامة ، فلم تكن روح المرح موجودة عند نيوتن ودارون ، كذلك لم يتمتع مايكل أنجلو وديكارت وهيجل وفونت وجوخ إطلاقا بصفات اللطف والجاذبية الشخصية ، وإن كانت Vittoria Colonna قد قالت سنة ١٥٤٠ بأن من يعرف « مايكل انجلو » يقدره لشخصه أكثر من تقديره لفنه[١١].

نمو العبقرية :

هناك بعض الأمور التي تعتبر دائما مثار فخر وسعادة الوالدين من أهمها الكلام المبكر عند الطفل ، وخاصة أولى

(١٠) Tolstoi, L.: My Confession, N.Y., Crowell, 1954 (2.ed).

(١١) Wiener, ph. p: Dictionary of the History of ideas. Vol II, N. Y., Charles Scribner's sons. 1973. p.303.

كلماته ، وكذلك الذكاء أو سرعة الادراك الذي يظهر في لعب الأطفال ، الميل الى الأمور العملية وإلى الرسم وحب النباتات والحيوانات . ويعتبر النجاح في المدرسة من الأدلة المتينة على النمو العقلي السليم . ومن المعروف أن النجاح الأكاديمي في المعاهد العليا والجامعات هو أساس قبول من يقوم باجراء الأبحاث وإعداد الرسائل الجامعية . هذا ، رغم أن دراسة تاريخ حياة كبار العلماء وعباقرة الفن لا تقدم هنا ارتباطا ايجابيا ، فالبداية المبكرة لظهور أغلب المواهب لا تعتبر دليلا عاما على نموهم السليم وتطورهم في مرحلة النضج . ويتبع ذلك سؤال هو : هل تقدير العبقرية والمواهب يكون ممكنا فقط في سن النضج ؟

الواقع أن الكثير من رجال علم النفس يرون أن العلامة المحددة للاستعداد الطبيعي لتطور نمو الموهبة هو ظهورها المبكر ، وكذلك التفرد أو الاستقلالية ـ بمعنى انتباه الطفل لها ، مما لا يستلزم مؤسسات تربوية خاصة للكشف عن هذه الموهبة . أما الرأي المضاد والذي يقول بأن النمو المبكر للموهبة يؤدي الى ذبولها السريع ، وأن كل العباقرة يجب أن يكونوا بطيئي التطور النفسي في بداية العمر ، فقد انتشر في الغرب ـ وخاصة في الكتابات الأمريكية ـ في أوائل القرن العشرين .

على أن دراسة تاريخ العظماء يمكن أن تؤكد كلا من وجهتي النظر . فالبعض مثل باسكال وفيثاغور وليبست وموزار وغيرهم كانوا عديمي المواهب في الطفولة . وقد تعلم أينشتين الكلام متأخرا ، بينما كان روبرت ماير وديكارت من الطلاب الفاشلين في المدرسة ، واستدعى والد أديسون لتسلمه من المدرسة لعدم كفاءته في الدراسة ، وطرد ليبيخ من المدرسة بسبب تكررار رسوبه ، أما نيوتن ووالتر سكوت فقد كان تعلمهما بطيئا وسيئا . وكثيرا ما تختفي القدرات أو المواهب حتى في التعليم العالي ، فقد جاء في تقارير « هيجل » الدراسية أنه يتمتع بمواهب طيبة ولكن معلوماته قليلة جدا ، وأنه في الفلسفة بليد الى حد البلاهة .

وبالرجوع الى تاريخ الفن يمكن أن نضع أيدينا على العديد من الأمثلة لظهور الموهبة الفنية وخاصة الرسم في سن النضج فقط (مثل الفنانين الفرنسيين جوجان وفان جوخ ومـايتس) . وتثبت الدراسـات التتبعية أن كـل الأطفال الأوربيين الذين كان يعتقد الآباء والمربون أنهم عديمو الكفاءة أو عديمو المواهب ، ولكنهم مع ذلك حصلوا على جوائز متقدمة في المعارض الأوربية الخاصة بانتاج الأطفال الابتكاري في القرن العشرين ، لم يصبحوا فيها بعد رسامين أو فنانين مشهورين . هذا رغم أنه في الموسيقا وفي العلوم الدقيقة نقابل كثيرا حالات الظهور المبكر للموهبة ، ولكنها ليست كافية الى الحد الذي يجعلها قاعدة عامة .

وقد قام جيزيل وجاكسون[١٢] بدراسة على طلبة الصفوف المتوسطة والنهائية بغرض تحديد علاقة نمو الذكـاء والنجاح المدرسي مع القدرة على التفكير الابتكاري . وقد أظهرت النتائج أن أبناء العلميين أفضل نجاحا في المدرسة ونسبتهم أعلى في التعليم العالي ، ولكنهم يحصلون على نتائج منخفضة في اختبارات الابتكارية . وهم يختارون مبكرا مهنة المستقبل (وأكثرهم يريدون أن يصبحوا باحثين علميـين وأطباء ومعلمـين) ، ويقرءون في العلوم والكتـابات

(١٢) Getzels, J., Jackson, Ph.: Creativity and Intelligence. N.Y., Wiley. 1962.

العلمية ، ولكنهم يهجرون مبكرا أحلام الطفولة في المغامرات والأعمال الباهرة ورحلات الفضاء . هذا بينها أثبتت نتائج دراسات تيرمان (Terman)(١٣) من قبل أن التفضيلات المهنية غالبا ما تكون نتيجة لموهبة خاصة تظهر في سن مبكرة ، إذ يبدي بعض الفنانين والكتاب قدرات وميولا في سن مبكرة .

إن تحديد وتضييق الميول الخاصة بالأطفال يؤدي الى تكبيل وتقييد الفكر ، ويؤدي الى النضج قبل الأوان ، وهو ما يعجل بذبول النفس الانسانية . فأدب المغامرات وألعاب المحاربين والبحارة الخطرة والجريئة مثلا هي أمور لا غنى عنها في سن المراهقة ـ مثل لعب الأطفال وقصصهم في سن الطفولة .

والتناول التربوي الخشن العنيف ، والموجه الى التعجيل بالنمو النفسي ، ينتهي في أغلب الأحوال نهايات غير ناجحة . فنتائج التطور المتعجل ـ إذا أمكن تسجيلها ـ تكون وهمية وقصيرة العمر . وسبب هذه الظاهرة ـ كما يبدو ـ يتلخص في أن مثل هذا النشاط التربوي غير المتخصص والتأثير التربوي غير السليم يفرض على الطفل مجالا ضيقا ومحددا من الأعمال والواجبات ، التي تؤدي الى تخصص قبل الأوان للتفكير ، والى الحد من إمكانيات التطور للقدرات ، والى التضيق من الميول والاهتمامات ، وهي كلها تعتبر شروطا لأزمة للابتكارية . وهذا ما يحدث في نظم التعليم العالي والمتوسط في الغرب ، كما يقول بذلك « سناو » (Snow) ، فكلما ضاق مجال التعليم ظلت فرصة التطور ، وحيث زادت فرصة تحول الميول الى مواد دراسية زادت فرصة الابتكاريه .(١٤)

وراثة العبقرية : ـ

من أهم المشكلات الشائعة الآن مشكلة العبقرية والوراثة . وقد اكدت الدراسة التي تمت في الغرب عن وراثة العبقرية ، والتي تقع في أربعة أجزاء ظهرت بين سنة ١٩٢٥ ، سنة ١٩٤٦ ، واستخدم فيها المنهاج الطولي ، وكذلك أسلوب دراسة تاريخ حياة عظماء البشر ، أن العبقرية وراثية ، وبالتالي تنتقل من الوالدين الى الأطفال .

ويجد هذا الرأي عن وراثة العبقرية بعض التأييد في دراسة سلسلة نسب العظماء من البشر : مثلا : فإن جد شارلز داروين « إرام داروين » كان باحثا علميا معروفا وشاعرا ، وجد المؤلف الموسيقي فيليكس مندلسون (بارثولدموسى مندلسون) كان فيلسوفا المانيا كبيرا ، وأبناء « باخ » كانوا عباقرة في التأليف الموسيقي .

على أن هذه الأمثلة قليلة ولا يمكن أن تكون أساسا لتعميم عن وراثة العبقرية . وفي نفس الوقت فإن العبقرية وان كان لها أساس وراثي (وهو ما لا يشك فيه أحد الآن تقريبا) ، إلا أن ذلك لا يمكن أن يفسر ظهور عبقري واحد . فمن الواضح أن العبقرية تمثل تركيبا معقدا من العلامات الوراثية : ولذا فإن المحافظة الكاملة على هذا التركيب اثناء توارثه هو أمر مشكوك فيه كثيرا .

---

(١٣) Terman, L.M.: Psychological Monographs, general and applied, Stanford University: Vol. 68. 1954.

(١٤) Snow, C. E.: A discussion of the relation of illumination intensity to productive efficiency. The Technical Engineering News, London, 1927.

وفي نفس الوقت فإن دراسة ترمان **Terman** التتبعية على ٨٠٠ موهوب منذ الطفولة ولمدة ٣٠ سنة ، قد اثبتت أن نسبة الآباء الذين تخرجوا من كليات جامعية كانت عالية لدى مجموعات الموهوبين الذين انهوا ايضا تعليما جامعيا : ٥٢٪ في مجموعة الباحثين في العلوم الطبيعية ، ٥١٪ في مجموعة البيولوجيين ، ٤٨٪ في مجموعة القانونيين ، ٤٥٪ في مجموعة العلماء الاجتماعيين ، ٣٨٪ في مجموعة علماء الانسانيات . اما نسبة الأمهات اللاتي تخرجن من كليات جامعية فقد كانت ٢٨٪ عند مجموعة الموهوبين من الباحثين في العلوم الطبيعية ، ١٣٪ في مجموعة المهندسين منهم ، ٣٥٪ في مجموعة البيولوجيين ، ٢٢٪ في مجموعة العلماء الاجتماعيين ، ١٨٪ في مجموعة القانونيين ، ١٩٪ في مجموعة علماء الانسانيات .

وتوضح نفس الدراسة أيضا أن اغلب أباء الموهوبين كانوا من المهنيين ، وقد جاءت نسبتهم ٥٣٪ لدى الأبناء الموهوبين من الباحثين في العلوم الطبيعية ، ٤٥٪ لدى الموهوبين من القانونيين ، ٢٨٪ لدى علماء الاجتماع ، ٣٠٪ في مجموعة المهندسين ، ٤٠٪ في مجموعة البيولوجيين ، ٣٢٪ من مجموعة علماء الانسانيات ، وكل هؤلاء الأبناء ممن أنهوا تعليما جامعيا ، اما نسبة الآباء من المهنيين عند الأبناء الموهوبين ممن لم ينهوا تعليما جامعيا فكانت ١٨٪ فقط .

وقد أرجعت دراسات فلمينج **Fleming** سنة ١٩٦٧[١٥] حوالي ٨٠٪ من حالات الضعف العقلي الى الوراثة ، بينما جاءت النتائج المقارنة التي حصل عليها من دراسة الأطفال الموهوبين لتؤكد أن الارتباط بين ذكاء الاخوة والأخوات منهم يعطي درجات من التشابه تزداد من حوالي (+ ٠,٥) الى حوالي (+ ٠,٩) .

وهنا يظهر سؤال عن سبب نشأة أحد الأبناء عبقريا مثل والده بينما لا ينشأ أخ له من نفس الأب كذلك ؟

يرى علماء الوراثة أولا ان نسبة تبلغ ٧٥٪ تقريبا من فوارق نسب الذكاء ترجع الى الوراثة ، بينما تبقى تأثيرات الوسط المحيط حول نسبة ٢٥٪ هي ما يمكن ان نتحرك في اطارها للعمل على تحسين البيئة وخلق افضل الظروف التي تساعد على التطور العقلي للفرد . ويرون ثانيا ان الاختلافات بين الاخوة ترجع الى ان كل طفل يرث نصف جيناته من والده ونصفها الآخر من والدته ، ولكن الحظ هو الذي يقرر اي نصف سوف يرثه عن والده واي نصف عن والدته . فاذا كان الوالد خارق الذكاء مثلا ، فقد يرث منه احد الابناء ذلك النصف من الجينات المتعلقة بنسبة الذكاء ، فيأتي الطفل على مستوى ذكاء والده وربما تفوق عليه ، حيث يتوقف الأمر هنا على نوع الجينات التي يرثها من والدته . بينما قد يولد للعائلة طفل آخر اقل حظا فيرث النصف الآخر من جينات والده متضمنا عددا قليلا فقط من « جينات الذكاء » عند الأب . على انه في معظم الحالات يكون معدل الذكاء الذي يرثه الابناء عن ابائهم ميالا للمعدل الوسط الذي يكون عليه الاباء والأمهات . فاذا بلغ مستوى الذكاء عند الوالد مثلا ١٠٠ نقطة ، وعند الوالدة ٨٠ فقط ، يتأرجح معدل ذكاء الأبناء حول المتوسط (٩٠ نقطة) وهكذا . على انه يجب ان نلاحظ ان الفارق بين نسبة ذكاء الزوج والزوجة قد يصل الى رقم كبير ٥٠ نقطة مثلا في بعض الاحيان » . كما قد يولد للعائلة العادية من ناحية الذكاء طفل يظهر ذكاء خارقا ، او يولد للعائلة الشديدة الذكاء طفل خامل الذهن . وتلك هي استثناءات كل قاعدة .

---

(١٥) Fleming, C.M.: The Social Psychology of Education. Broqdway house, 1967.

ويرتبط بذلك الحديث عن تأثير البيئة على الذكاء كعامل من عوامل الابتكارية . وهنا تقول احدث الدراسات بان متوسط الذكاء يمكن ان يزيد ١٢ نقطة في البيئة الصالحة ، ٦ نقاط فقط في البيئة غير الصالحة ولنفس الفرد . ويرى « جنسن » ان نقل الطفل من بيئة فقيرة في المثيرات الحسية والثقافية الى بيئة غنية يرفع ذكاءه بين ٢٠ ، ٣٠ نقطة وقد تصل الى ٦٠ ـ ٧٠ نقطة[١٦] ويعطي « جنسن » في دراساته التي تمت سنة ١٩٦٩ ـ يعطي لتأثير البيئة ٢٠٪ من صور التباين ، بينما يعطي « كرونباك » للبيئة في دراساته في نفس العام تأثيرا اعلى قد يصل الى ٥٠٪ في التباين .[١٧]

التقدم في العمر والابتكارية :

ينتشر كثيرا الرأي القائل بان شكل تفكير الشخص المتأخر في السن يكون دائما محافظا ، وان الطاعن في السن يستوعب دائما بصعوبة ، وخاصة المعارف والمعلومات غير العادية ، مما يجعله لا يستطيع التفكير الابتكاري او لا يمتلك ناصيته . وهذا الرأي يجد دعما في مجالات الحياة الاجتماعية ، وفي شئون الحياة والصناعة والعلوم والفنون . ففي فرنسا مثلا ، بحسب احصائيات علم الاجتماع ، يحصل الحزب المحافظ على اكثر الأصوات في الانتخابات التي يتواجد فيها جماعات من كبار السن .

والصفات الأكثر تميزا للعمر المتأخر هي التدهور الصحي المستمر وبالذات في مجال الصحة النفسية ، وانخفاض مستوى الذكاء (هبوطه) ، والضيق الحاد لمجال الميول وتركزها على العالم الداخلي : عدم الرغبة في المشاركة في العمل الذي يستلزم جهدا جسمانيا او عقليا ، القابلية الشديدة للايحاء والتقليد ، وبالتالي الخمول العقلي الملحوظ والتفكير المحدود .

فاذا عدنا الى ماذكرناه آنفا من سمات الشخصية الابتكارية وواجهناه بسمات العمر المتأخر ، فإن التناقض يصبح واضحا . ومن هنا نصل الى استنتاج عن انخفاض الجهد الابتكاري وصعوبة الاستمرار فيه في العمر المتأخر . وقد توصل عديد من العلماء الى هذا الاستنتاج حيث قالوا بان علماء الرياضيات والكيمياء والشعراء والأدباء وممثلي المهن الابتكارية الأخرى يستنفدون جهدهم في الاربعينيات ، وقد انتشر هذا الرأي كثيرا . ولكن العدد الكبير من الأبحاث والمشاهدات يدحض هذا الرأي ، لأن اشهر العلماء والفنانين يحتفظون بالقدرة الانتاجية العالية ليس فقط الى متوسط العمر ولكن حتى العمر المتأخر . فقد ظل لا مارك يكتب « التاريخ العلمي للحيوانات اللافقارية » انتاجه في الثمانينيات من عمره ، وكتب « جيتة » الجزء الثاني من « فاوست » بين السبعين والثمانين من عمره ، وقدم « فيردي » اوبرا « عطيل » وعمره ٧٣ عاما ، والأوبرا التالية « فالستاف » وعمره ٧٩ عاما ، وعمل « جاليليو » بنجاح حتى سن ٧٤ سنة ، « ولا بلاس » حتى ٧٥ عاما ، ومايكل انجلو حتى سن ٧٩ عاما ، و « كانت » حتى ٨٠ عاما ، فولتير ـ ٨٤ سنة ، برنارد شو حتى سن ٩٤ عاما ، وكتب « بافلوف » وعمره ٧٣ عاما عمله الرائع « خبرة العشرين عاما » ، ثم كتب وعمره ٧٧ عاما « محاضرات في عمل القشرة المخية » .

---

(١٦) Jenson, A. R.: Genetics and Education. N.Y., Harper and Row. 1963.

(١٧) Cronbach, L. J.: Research for Tomorrow's Schools. N.Y., Mac millan.

والسؤال المهم هنا هو : هل ينطبع الشخص الابتكاري في السن الطاعنة بنفس الخصائص النفسية للشخص العادي الطاعن في السن ؟ . لننظر في هذه الخصائص فيما يلي :

ديناميكية الذكاء : ـ

من المتعارف عليه ان الهبوط في ذكاء الفرد يصل الى حوالي ٧٠٪ من مستوى البداية عند سن السبعين ، وان هذا الانخفاض يبدأ في العقد الثالث من العمر . فلو ان معامل ذكاء شخص في العشرين من عمره كان ١١٠ ، فانه في السبعين من عمره يهبط حتى ٧٧ . ولكن رغم ذلك هل يصبح لهذه القاعدة مكان في اي معنى للذكاء ؟ وهل يعني ذلك انه لو ان شخصا في العشرين كان معامل ذكائه ١٤٠ ، فانه في السبعين سيهبط حتى ٩٨ فقط ؟ بالتأكيد لا . ذلك ان نزعة هبوط الذكاء مع تقدم العمر تتناسب تناسبا عكسيا مع حده الاقصى ، فكلما ارتفع مستوى بداية الذكاء ، قل هبوطه في متوسط العمر . وعند اكثر الناس ذكاء فانه بدلا من الهبوط كثيرا ما يلاحظ ارتفاع مستوى الذكاء مع تقدم العمر . وهذا الارتفاع ، اوعدم الهبوط ، تكشف عنه قبل كل شيء الأدلة المتضمنة في نشاط الشخصية . وعلى سبيل المثال فان المحاسبين القدامى يجرون اختبارات السرعة والدقة الحسابية بمستوى جيد كما كانوا في سن الشباب .

ولذا يندر ان نسجل الانخفاض المتزايد في الذكاء في كل المظاهر (الذاكرة ، الحساب ، الادراك او سعة الاطلاع) ، وهي تلك الوظائف التي تستخدم في النشاط وتصبح ثابتة في مواجهة التقدم في العمر ، ولا تؤكد الانخفاض الملحوظ . وهنا فإن نظام عناصر الذكاء يبدو كما لو كان قد اختل ، وتصبح مغايرة للأصل ، بجانب الارتفاع او ثبات الوظائف الخاصة للعناصر الأخرى الغير متضمنة في النشاط اليومي ، مما يؤكد الانخفاض الملحوظ وفقد العلاقة المتبادلة الشاملة لمختلف الوظائف .

ولكن تلاحظ صورة مغايرة تماما عند الأشخاص ذوي المستويات العالية من التعليم ، وخاصة اصحاب العمل الابتكاري . ذلك ان نشاطهم يستلزم بذل اقصى مجهود عقلي ، كما يتضمن كل عناصر الذكاء وكل الوظائف العقلية . ويتفق مع ذلك ان كل نظام الذكاء يصبح ثابتا في مواجهة التقدم في العمر ، وهبوط مستوى النشاط العقلي لا يلاحظ حتى السن الطاعنة ذاتها .

تطور ميول ووجهات نظر الشخص المبتكر :

مع تقدم العمر يفقد نظام وجهات النظر الذي يتكون عند الشخص في سن الشباب القدرة على اعادة التشكيل او اعادة التنظيم تحت تأثير العوامل الداخلية او الخارجية . ويفسر ذلك اندثار أذواق المتقدمين في العمر ، وتعصبهم ، وانعدام المرونة الكافية لديهم ، وقد اثبتت نتائج ابحاث « هان وماكلين » ان تنوع الميول يقل مع التقدم في العمر .

وعقل الشخص الابتكاري نقدي ، يتقبل الأفكار الجديدة بسهولة ، ويحيد عن الأفكار القديمة ، ويعيد وزن القيم وتقديرها . وللحق فان هذه الصفات احيانا لا تخرج عن حدود المهنة ، ولذا نرى بعض اصحاب الثورات العلمية يتمسكون بوجهات النظر السياسية المحافظة او التقليدية . هذا رغم ان الاتجاه المحافظ لم ينتشر اطلاقا في اي مجال من مجالات النشاط البارزة .

وطابع العمل الابتكاري ذاته ، المرونة والتفكير الناقد ، اتساع مجال الميول ، العمل التربوي الذي يقوى ارتباط العالم الشاب مع تلاميذه ، كلها تشخص الاحتفاظ في اي سن بتلك الصفات مثل الاستقلالية والحساسية للجديد .

ويمكن النظر الى ضيق مجال الميول في العمر المتأخر على انه ظاهرة تكيف او توافق ، موجهة لتوفير الامكانيات العضوية التي تخور او تضعف صيانتها والمحافظة عليها ، والى تدعيم وظائف الحياة الأكثر اهمية ، اي ان كبير السن يتخلى عن الاهتمامات التي تخرج عن حدود عالمه الخاص ، ويحتفظ بالطاقة موجهة الى الجانب الأساسي للنشاط ـ حفظ الذات .

والسبب الداخلي لهذه العملية ـ كما يبدو ـ هو اعادة بناء نفسية الشخص ، وفي المقام الأول انخفاض مستوى الذكاء .

والسبب الخارجي هو اعادة بناء الوسط الاجتماعي الخاص المحيط ـ الاحالة الى المعاش ، فقد الوظيفة الأبوية (بالارتباط مع خروج الأبناء الراشدين من اسرة الوالدين) ، وموت الأصدقاء أو الأقارب . .

ونشاط الشخصية الابتكارية دائما يخرج عن حدود او اطار الميول الأسرية والمهنية الضيقة ، وهو بدرجة كبيرة وعند الشخص متوسط العمر بالذات يتفاعل مع المجال الاجتماعي الواسع . وهذا التفاعل يظهر بوضوح في العمل الاجتماعي ـ السياسي ، في النشاط التربوي ، وبالطبع في العمل الوظيفي او المهنة التي يكون لها نفس الأهمية او المعنى الكبير عند الشخصيات الشهيرة . والذكاء القوي (الذي لا يضعف) يظل يقوم بهذا النشاط حتى اكثر سنوات العمر تأخرا . .

ديناميكية الدوافع :

ان الطفل يلعب ليس فقط لأنه غير قادر على أوجه النشاط الأخرى وبالذات العمل ـ فاللعب يتوقف على دوافع الطفل وتوجيه هذه الدوافع . وهكذا يمكن ان نقترح على الطفل ان يؤدي بعض اعمال الراشدين مثل غسيل الأواني او تنظيف الأرض . والطفل سيميل الى ذلك في البداية ولكنه سيمل هذا العمل ويتبرم به بسرعة جدا . وسبب ذلك ان الطفل في اثناء اللعب يبحث ، ويتعرف على العالم المحيط ، والمعرفة عملية ديناميكية ، ولذا فانها تنتظم في اطار معين ، حيث يستبدل نشاط اللعب بالنشاط الدراسي .

على ان دافع نشاط الراشد له شكل آخر تماما ، العمل الذي يتميز عن شكل اللعب والنشاط الدراسي في أنه لا يوجه كثيرا الى النشاط ذاته فقط بقدر ما يكون موجها الى نتائجه التي تظهر عادة في شكل التشجيع المادي . كما ان اللعب والنشاط الدراسي يحقق ارضاء بذاته خلال ممارسته ، أي أسلوب ممارسته ، ولذا عندما يترك شخص عمله ويحال الى المعاش فانه يفقد نشاط حياته الاساسي . وهذا يؤدي الى العملية التي اسماها عالما النفس الأمريكيان « كامينج وهنري » العزلة والتشتت . وهذا يتمثل في فقد الأدوار الاجتماعية السابقة ، وضيق مجال اتصالاته ، وتركيز ميوله على عالمه الداخلي ، وانعدام الرغبة في المشاركة في الحياة الاجتماعية . ويلاحظ رجال علم النفس ان الميل الى اللعب والى النشاط الدراسي بالذات لا يضعف مع تقدم العمر ـ هذا ، مع ان الكبار يقلعون بسهولة عن هذه الأشكال من اشكال

النشاط ولذا فان الكثير من اساتذة الصحة النفسية قد اصبحوا يلحون ـ في مجال تقوية حياة المتأخرين في السن ـ على جذبهم واستمالتهم الى الدراسة واللعب . والمعروف ان نشاط لعب الراشد يتميز عن لعب الأطفال ، فألعاب الراشدين هي ما نسميه عادة الهوايات مثل ممارسة الرياضة والفنون غير المهنية الخ ، اما العاب الأطفال فتجمعها خاصية الدافع الذي يوجه الى ذات النشاط وليس الى نتائجه .

أما خاصية العمل الابتكاري فتتلخص في انه ـ والى درجة كبيرة اكثر من اشكال العمل الأخرى ـ يتضمن في داخله عناصر النشاط الدراسي وايضا اللعب . فالشخصية الابتكارية تجد الرضا في ذات العملية الابتكارية وليس فقط في تحقيق اهدافها . ولذا فان الميل الابتكاري لا يضعف حتى في اكثر سنوات العمر تأخرا .

أما عن دور الدوافع في نشاط العلماء فقد اورد « بيلز وأندروز » في دراستها عن تنظيم العلماء والباحثين انه مع تقدم العمر يكون لانتاجية العلماء متوسطي الشهرة ذروتان :

الأولى بين سن ٢٥ ـ ٣٠ سنة ، والثانية بين سن ٥٠ ـ ٥٥ سنة . ويعزو الباحثان انخفاض انتاجية العمل الابتكاري في العقد الرابع والخامس من حياة الشخص الى تغير عناصر الميول في هذه الفترة . اذ تتعاظم عند الناس في هذه السنوات الوظيفة الوالدية والأسرية ، والحاجات ذات النزعة الأسرية ، وتغلب على النواحي الابتكارية والانتاجية .

اما عند اعظم العلماء فان دورهم الانتاجي في الجماعة العلمية والميول المصاحبة لهذا الدور تسود في كل سنوات العمر ، ولذا فان الانحسار عندهم يمكن ان يلاحظ فقط في السن الطاعنة ، وهذا ايضا ليس دائما . كما يلاحظ ان الانحسار يقل ظهوره عند هؤلاء العلميين الذين يتميزون بالدوافع الداخلية اي الميل القوى نحو العمل ، والبحث الدائم عن الجديد ، ولذا يرى Argyle[١٨] أنه يجب ان نبتعد بالأذكياء والعباقرة عن العمل الكابح للجماح والممل لأنهم يكونون حينئذ غير سعداء وهذا يسبب لهم متاعب شتى ، والسبب الرئيسي للملل هو التكرار وطبيعة العمل ، والباحثون عن العمل الأسهل والأكثر تكرارا هم الأقل ذكاء والأقل تجربة والأقل ثقة بالنفس .

الابتكارية والصحة :

ولا يمكن تجاهل مشكلة اخرى هي مشكلة العلاقة بين الجانب النفسي والجانب الجسمي ، او بين عنصر المعلومات وعنصر الطاقة في النظام الحيوي مرتبطا بعملية الابتكار . وكما ذكرنا سابقا فان الصحة الجسمية الجيدة تلاحظ عند اغلب العلماء والفنانين المشهورين . والشكل الاول لهذه المشكلة هو تأثير الجانب الفيزيولوجي على الجانب النفسي ، اذمع الصحة الجسيمة الجيدة تزداد القدرة على العمل ويرتفع انتاج الشخصية .

أما الشكل الثاني لهذه المشكلة فهو عن تأثير الجانب النفسي على الجانب الفيزيولوجي . وقد كشفت الدراسات في الغرب عن أن كبار العلماء والفنانين لا يتميزون فقط بالصحة ولكن ايضا بطول العمر ، اذ تطول اعمارهم عن المتوسط

(١٨) Argyle, M.: Psychology and Social problems. London. Methuen and Co. Ltd. 1964.

العام بين ٣ - ٣,٥ سنة . كما كشفت الدراسات ايضا عن ان كبار العلماء والفنانين يتميزون بطول العمر الذي تكون فيه صحتهم البدنية سليمة اكثر من المتوسط العام ، وبصورة لم يستطع ان يوفرها حتى الان التدخل الطبي عن طريق العقاقير او التغذية المعتدلة او الرياضة والتربية البدنية . كما وجد ان المبتكرين اقل تعرضا للاصابة بتصلب الشرايين وهو المرض الشائع الآن بين كبار السن ، وبالذات تصلب شرايين المخ . فاذا كانت هذه الأمراض في الشيخوخة تصيب حوالي ٢/٣ السكان بعد سن السبعين ، فانها بين العلماء ، وبالذات العظماء منهم ، ظاهرة نادرة الحدوث .

على انه لا يجب حتى الان ان نؤكد بثقة كاملة ان النشاط الابتكاري والذكاء العالي يدخلان في مجال طول العمر النفسي والاجتماعي والبيولوجي ، لأن تلك مشكلة عملية تستوجب المزيد من البحث .

والابتكاري يمكن وصفه بأنه شخصية ذات ذكاء مرتفع وواسع ، لا تفقد مع تقدم العمر اصالة التفكير أو أمنية الابتكار والرغبة فيه . والشخصية الابتكارية لا تتميز بتواجد صفات خاصة وفريدة ، ولكن بالتطور والنمو المتزايد لهذه الصفات اللازمة للنشاط الابتكاري . ويتلخص الأمر كله في ضرورة ان نضع في الاعتبار ان الشخصية هي تنظيم متكامل وهادف ، ولذا فان التطور المتزايد لواحدة من الخصائص او المحددات يقاومه البناء الكيفي لكل العناصر . وهذا البناء بدوره يمكن ان يقدم اساسا لتولد خواص اشتقاقية جديدة للشخصية .

ويمكن ان نضيف الى الخواص الأساسية للشخصية الابتكارية خاصية جديدة (اشتقاقية بحسب التعبير اللغوي) وهي السلامة النفسية المستمرة ، وطول العمر الابتكاري .

وهذا الوضع يمكن تلخيصه في حكمة فولتير (للشيخوخة الحمقاء - الخريف ، للجاهل - الشتاء ، لرجل العلم - الربيع الذهبي) .

وجهة نظر أخرى الى العبقرية :

وقد ظهر في السنوات الأخيرة في الغرب تصور جديد - غير مألوف الى حد ما - عن العبقرية والابتكارية ويمثله العالم الأمريكي « موريس »[(١٩)] وترى وجهة النظر هذه أن الابتكارية ليست اكثر من استمرار فعالية صفات الطفولة في حياة الراشدين والكبار . ويتم ذلك إذا ما أمكن حفظ وصيانة العمليات التي ترتبط بهذه الصفات مع تقدم العمر وهي مشاعر التعجب والدهشة وحب الاستطلاع والفضول ، الميل الى التجربة ، التنقيب والبحث والاستكشاف ، سرعة الخاطر والفطنة ، واذا ما امكن التوصل الى سيطرتها على سلوك الراشد ، حينئذ يمكن ان ننتصر في معركة هامة هي « المعركة من اجل الابتكارية » . وقد قال « أوزوالد » برأي قريب من ذلك في أوائل العشرينيات حين قال في كتابه « المخترعون والباحثون » سنة ١٩٠٩ بأن الأطفال والحيوانات الصغيرة تكشف عن نزعة البحث في كل العالم المحيط وتميل الى دس أنفها في كل شيء . وعلى ذلك فان النزعة الأساسية التي توجد عند الباحث يمتلكها الجميع ، ولكنها في أغلب الأحوال ليست قوية او شديدة بدرجة تكفي لحفظها مع إستمرار الحياة عبر مدة زمنية طويلة . وهذا ما عبر عنه

---

(١٩) Morris, C. W.: "Foundation of the Theary of Signs". In: International Encyclopedia of Unified Science, Vol. 1. Chicago, The University of Chicago Press.

« راسادين » سنة ١٩٦٧ من أننا جميعا حتى سن العشرين كان يمكن ان نكون عظماء في الكيمياء والرياضيات وعلم الحيوان مثلا ، لو أن نزعة حب الاستطلاع والفضول المتأججة نحو كل ما يحيط بنا لم تضعف داخلنا بسبب تراكم وتكدس المعارف البدائية اللازمة لتواجدنا .

ومثل هذه السمات الطفولية توجد ايضا في تاريخ حياة كثير من عظماء البشر ، هكذا كتب « سيبروك » سنة ١٩٦٧ في تحليله لتاريخ حياة المخترع الأمريكي « روبرت وليامزفود » أن السمة الأساسية لفود هي ان الموهبة الزائدة لهذا الصبي الأمريكي ظلت معه ولم يصبح كبيرا في حياته .

Methven

على أن مدخل « موريس » ومن يتفقون معه نحو مشكلة الابتكارية يظل مدخلا من جانب واحد أو يتناول المشكلة من جانب واحد . فالكثير من صفات الناضجين مثل النزعة نحو هدف محدد او النشاط الهادف ، القدرة على العمل ، المعرفة الواسعة ، هي صفات ليست اقل اهمية بالنسبة للنشاط الابتكاري عن التعجب والدهشة وحب الاستطلاع والفضول العقلي .

والأصالة والتفكير غير التقليدي والميول المتعددة الجوانب هي صفات كثيرا ما تضيع مع الوصول الى النضج . وفي نفس الوقت فان نتيجة الميول الواسعة قد تكون عدم ثباتها ، ونتيجة عدم المحافظة قد تكون عدم التكيف في أمور الحياة وتفضيل معايشة الناشئة ، وحتى عند الأطفال قد تكون النتيجة هي معايشة الكبار (كما كان الحال عند الكاتبين الشهيرين كيرول وجرين) . ومثل هذه الصفات يمكن بالطبع تقبلها على انها صورة لبعض التأخر في النمو النفسي ، غير ناظرين الى النمو الزائد للوظيفة العقلية . ومن هنا يظهر التصور عن الشخصية الابتكارية على انها « طفل عاقل جدا » .

على أن السمة التي لا تقبل جدلا بالنسبة للشخصية الابتكارية هي تغلب ميول اللعب والميول الدراسية ، تلك التي تميز الطفل في كل مراحل عمره . والذكاء المرتفع يوفر الظرف الحتمي الذي تدخل بمقتضاه هذه الميول في مجال الفائدة الاجتماعية للعمل ـ وهكذا يتشكل النشاط الابتكاري . ولابد من الاشارة ـ بالاضافة الى ذلك ـ الى انه بحسب معطيات الانثروبولوجيا يتواجد في القشرة المخية للمبتكرين علامة فطرية او بدائية هي عبارة عن خد او تجعيد قردي ، كما يسمون النمط المخي للجمجمة بالنمط الطفلي نتيجة تشابهه مع جمجمة الطفل . رغم ان هذه الملاحظات تحتاج الى شواهد أخرى . .

***

مراجع الدراســـة

1 — Argyle, M.: Psycholoy and Social problems. London Methaen and Co. Ltd. 1964.

2 — Cronbach, L.J.: Research for Tomorrow's Schools. N.Y. Macmillan. 1969.

3 — Field, J.: A life of One's Own. Pelican Books, N.Y., L., 1952.

4 — Fleming, C. M.: The Social Psychology of Education. Broadway hoase, 1967.

5 — Getzels, J., Jackson, ph.: Creativity and Intelligence. N.Y., Wiley. 1962.

6 — Jefferson, L.: These are my sisters. Tulsa, Vickers pvblishing Co., 1948.

7 — Jensen, A. R.: Genetics and Education. N.Y., Harper and Row. 1963.

8 — Marland, S. P.: "Education of the Gifted and Talented". Report to the Subcommittee on Education Committee on Labor and public Welfare, U.S. Senate. Washington, D. C.: 1972.

9 — Merton, R. K.: Bureaucratic Structure and Personality In "Social Forces", 18, 1946.

10 — Morris, C. W.: "Fovndations of the theory of Signs". In: International Encyclopedia of Unified Science, Vol. 1. Chicago, The University of Chicago Press.

11 — Nijinsky, V.: The Dairy of Vaslov Nijinsky. N.Y. Siman and Schuster. Inc., 1936.

12 — Popper, K.R.: The logic of Scientific Discovery. N.Y., 1958.

13 — Snow, C. E.: A discussion of the relation of illumination intensity to productive efficiency. The Technical Engineering News., London, 1927.

14 — Terman, L. M.: Scientists and nonscientists in a groap of 800 gifted men. Psychological Monographs, 1954, 68.

15 — Tolstoi, L.: My Confession, N. Y., Crowell, 1954 (2ed).

16 — Visher, S. S.: "Scientific starres 1903 — 1943".
In: American men of Science, Baltimore, The John Hopkins Press, 1949.

17 — Warner, D. A.:"The School, The Community, and the Gifted child". Educational Leadership. CTB - MC Graw-Hill, March 1977, Vol. 34, No.6.

18 — Whitehead, A.N.: Russel, B.: Principa Mathematica. 2nd edition, Vol. 1. Cambridge University press, 1950.

19 — Wiener, Ph. P.: Dictionary of the History of ideas. Vol II. N. Y., Charles Scribner's sons ½ 1973.

***

مفهوم المكان في المسرح المعاصر

سامية أسعد

اهتم أغلب كتاب المسرح المبدعين ، فى العصر الحديث ، بالاتصال بالجمهور اتصالا يستند إلى أسس متينة . فى الوقت نفسه ، تطورت حركة اللامركزية فى فرنسا ، منذ أن جاء المخرج جان فيلار (١٩١٢ - ١٩٧١) ، وأصبح مفهوم المسرح - كمرفق عام - مفهوما مألوفا .

فى العصر الحديث أيضا ، تعددت أماكن العمل المسرحى ، فأصبحت لا تقتصر على العواصم الكبرى . كما أن تكوين بعض الفرق المسرحية الدائمة سهّل عملية البحث عن الجماهير العريضة . وفى هذا السياق ، يجب أن نحلل تطور الاخراج المسرحى ، فى العصر الحديث كمدخل لدراسة المكان فى المسرح المعاصر .

في عام ١٨٨٠ ، ظهرت شخصية المخرج المسرحى التى أخذت أهميتها تزداد ازديادا مطردا . وقبل ظهوره ، كان العرض ينتظم حول نجم يسيطر على توزيع الأدوار ، ويخضع هذا التوزيع لهواه .

فى أوربا كلها ، تطور مفهوم الاخراج المسرحى ، فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر ، كرد فعل لتجاوزات الرومانسية . وكان الاهتمام المتزايد بالدقة التاريخية قد أعلن عن هذا التطور ، منذ بداية القرن التاسع عشر . واتفق ظهور المخرج مع ظهور التيارين : الواقعى والطبيعى فى الأدب . ولا يعنى هذا أن وظيفة المخرج لم تكن موجودة من قبل ، وإن كانت قد اتخذت أسماء مختلفة . على سبيل المثال ، طالب زولا وجوجول بوحدة العرض المسرحى وتماسكه لكن ، فى الواقع ، لايمكن الحديث عن الاخراج حقا إذا اقتصرت هذه العملية على نقل ما يتضمنه النص المسرحى . فالاخراج له طبيعة مختلفة . وكان الناقد ب . دورت على حق

عندما تحدث عن « الوساطة اللازمة بين النص والعرض المسرحي » . فالمواد المختلفة التي يتكون منها العرض تنتظم في مجموعة متماسكة يمكن أن تنتج « كود » Code أي « سُنّة » وتلتزم به . والتسليم بطبيعة العرض المسرحى الفنية واستقلاله عن النص هو بداية النظرة الصحيحة إلى الاخراج فى حد ذاته .

وعندما يميل الفن المسرحى إلى العرض ، تنقلب أهمية العناصر المكونة له رأسا على عقب . عندئذ يستبدل النص كوسيلة أساسية للتعبير بتنظيم جديد تكتسب فيه العناصر المسرحية أهمية لم تكن لها من قبل . فيتخطى الديكور وظيفته المبدئية كاطار للعرض يكاد يخلو من المعنى . ويتحول أداء الممثل عن محاولة التأثير على المشاهد أو (إقناعه) . يختار المخرج هذه المكونات ، بالاضافة الى الأزياء والاضاءة ، وتصبح بين يديه وسيلة للتفكير فى العمل المسرحى . وعندما يفهم المخرج المسرح على أنه شكل فنى مستقل ، يقوم بعملية إبداعية تمكننا من الحديث عن « الكتابة المسرحية » بالمفهوم الحديث لهذه العبارة .

لقد فهم المخرج الفرنسى أنطوان (١٨٥٨ ـ ١٩٤٣) ، رائد المسرح الحديث فى الغرب ، خشبة المسرح على أنها عالم مغلق محسوس ، هو الواقع ذاته . ومن ثم نظر إلى انفتاحها أمام الجمهور ، أثناء العرض على أنه حائط رابع شفاف ، مما يجعل عدم الالتفات إلى المتفرج أمرا ممكنا . يشير أنطوان المخرج إلى الطابع المادى للاطار الذي تدور فيه الأحداث بقطع الأثاث ، والأشياء التى يختارها لأنها حقيقية ، ويعالجها لصفتها تلك ، بعكس الأشياء المسرحية التى نادرا ما تكون قابلة للنقل أو الاستعمال الحقيقى . فى هذا الاطار الواقعى ، يجد جسد الممثل ثقله ، ويلعب دورا لم يعرفه من قبل . كما أن الاضاءة الكهربائية تسهم فى إضفاء الطابع الواقعى على خشبة المسرح .

وانتقلت بعض نزعات المسرح الواقعى واتجاهاته الى المسرح المسمى بالطبيعى ومسرح « البوليفار » حيث عاد المخرجون إلى استخدام بعض الوسائل التى تبدو واقعية . والوسائل التى يلجأ إليها هذا المسرح تسعى الى تقديم جزء من الواقع على أنه الواقع كله . وعادة ما يكون الديكور إعادة بناء لمنزل بورجوازى ثرى ، والأزياء حسب آخر صيحة فى عالم الموضة . . باختصار ، يعمد هذا الاخراج إلى نقل الحياة ، أو الواقع بواسطة شخصيات تنطق بنص يقصد به إضحاك المتفرج أو حمله على البكاء ، فى إطار يقترب كل شىء فيه من الواقع .

ولم يكفّ المخرجون المعاصرون عن سؤ ال الواقع ، وظلوا يدخلون هذا الواقع بطرق مختلفة إلى خشبة المسرح . على سبيل المثال ، قد تتمثل الواقعية فى الاستشهادات . ويعالج المخرج الفرنسى ر . بلانشون الأداء الطبيعى معالجة ملحمية . أما زميله أ . فيتيز ، فكثيرا ما يستخدم الأشياء الحقيقية سواء كانت سوائل أو طعاما أو أى شىء آخر ، وإذا ما خرجت هذه الأشياء عن سياقها ، وأبعدت عن وظيفتها الأساسية الأولى ، أو استخدمت ككناية ، أوجدت شبكات من المعانى الجديدة ، ولا يمكن أن نعتبر جاك لاسال والمخرجين الذين عالجوا ، فى السنوات الأخيرة ، ما اتفق على تسميته بمسرح الحياة اليومية من أتباع « شريحة الحياة » الواقعية إذ أن لاسال يتعمد أن تلتقى بعض العناصر التى اختارها من الواقع فى إطار يؤكد طابعه المسرحى ، ويقول : « أنا مسرح » ، ونتيجة لاحتكاك بعضها بالبعض الآخر ، داخل شكل فنى معين ، تتحدث هذه الأشياء عن العالم ، متجاوزة الحكاية التى ترويها المسرحية ، وتدعو المتفرج الى التفكير فيمايراه .

أثار الاخراج الواقعى والطبيعى ردود فعل عنيفة فى السنوات الأولى من القرن العشرين ، خاصة فى الاتحاد السوفيتى وألمانيا . وأيا كانت المدارس أو التيارات فهى متفقة على أن الاخراج المسرحى يجب أن يؤكد الطابع المبتكر الأصيل للعناصر المكونة له ، وأن يعترف صزاحة بالحيل التى يعتمد عليها .

وهناك من المخرجين ـ أمثال الفرنسى ج كوبو ـ من مال إلى البساطة فى الديكور ، شأنه فى ذلك شأن أولئك الذين يعتبرون النص أداة أساسية للاخراج ، وشأن المخرجين الذين يسعون إلى إقامة علاقة بين المسرح والجمهور ، ومن ثم ، يهتمون بالممثل فى المقام الأول . وهذا المفهوم هو الذى أدى الى بناء مسرح قصر شايو (المسرح القومى الشعبي) ، حيث مساحة كبيرة عارية تحيط بها ستائر سوداء . فى هذا الفضاء المسرحى espace theatral شكل المخرج جان فيلار المكان بالاضاءة . وهكذا حل جزءا من الصعوبات التى يفرضها البلاتوه الواسع . ويتفق هذا المفهوم أيضا مع الرغبة فى إجراء حوار مع جمهور عريض يفكر فى النصوص الهامة تفكيرا جماعيا ، أكثر مما يفكر فى تجديد وسائل الاخراج .

وهناك من المعماريين وأصحاب النظريات من اهتم بالعلاقة بين خشبة المسرح والصالة ، حيث يجلس جمهور المتفرجين ، فهاجموا خشبة المسرح الايطالية ، وحذفوا الستائر ، وتقدموا بالبلاتوه داخل المساحة التى يحتلها المتفرجون . ولنذكر ، فى صدد حديثنا عن هذه النقطة ، أ . آبيا (١٨٦٢ ـ ١٩٢٨) الذى طور القوانين الأساسية لفن الاخراج فى اتجاهات ثلاثة ، كرد فعل للوحات المرسومة ، والايهام التصويرى عامة . أراد آبيا أن يبين على المسرح مكانا محسوسا يستطيع أن يتنقل فيه الممثل بحرية ، وتلعب فيه الاضاءة دورا جوهريا بالنسبة لتحديد المستويات والايقاع . وقطع شوطا بعيدا فى سبيل التجريد ونقاء الشكل ، وحلم بنقل الحياة إلى المسرح بطريقة لاشأن لها بنقل الواقع المباشر . ويمكن مقارنة الأبحاث التى قام بها آبيا بتلك التى قوم بها أ . ج . كريج الذى دافع عن المسرح القائم على فن الحركة .

أما التعبيرية فغزت كافة مجالات الفنون فى ألمانيا ، فى السنوات العشرين الأولى ، من القرن العشرين . وعبرت عن نفسها فى المسرح بسلسلة من التغييرات فى مجال الديكور والاضاءة والظلال الخ . . . . ووفقا للمفهوم التعبيرى يتطلب أداء الممثل تدريبا جسمانيا يجعله قادرا على ترجمة أحاسيسه وانطباعاته بالتغيير الخارجى . وأدت التعبيرية إلى تغيير جذرى فى الاخراج ، فوحدت المكان ، واستخدمت خشبة المسرح كمنصة . على سبيل المثال ، حول ماكس رينهاردت (١٨٧٣ ـ ١٩٤٣) سيرك برلين إلى مسرح به ثلاثة آلاف مقعد وخال من الستائر ، وحاول أن يقدم عليه أعمالا من الريبرتوار الشعبي . هذا ولم تكن التعبيرية ، فى البداية سياسية المصدر . لكنها سلكت هذا السبيل السياسى عندما عبرت عن تصور الانسان لمعركته مع العالم ، وتساءلت عن العلاقة بين خشبة المسرح والصالة . وتركت أثرا عميقا فى كل من بيسكاتور و ب . برخت اللذين طوعاها لمفاهيمهما .

أدى المسرح السياسى إلى انقلاب فى الأشكال المسرحية . ولهذا ، يجد مكانا له فى تطور الاخراج . وكان أ . بيسكاتور من أول الذين أرادوا أن يضعوا المسرح فى خدمة الحركة الثورية . ولقد أعاد تشكيل خشبة المسرح وبناءها بناء هندسيا ، وعدد مستويات الأداء والتمثيل ، وأرفق بالعرض العروض السينمائية ، واللافتات ، والوثائق .

والمسرح الملحمى كما فهمه ب . برخت يقوم على علاقة خاصة بين ما يجرى على المسرح والمتفرجين . فمجموع الوسائل المسرحية ، من النص إلى الاخراج ، بدءا بالتحول الجذرى للعلاقة بين المسرح والصالة ، يخدم هذه العلاقة لكن العالم المصغر الذى يبعث برخت الحياة فيه على خشبة المسرح يستند إلى فكرة التغيير الممكن للعالم . وهذا مبدأ أساسى وان كان عدد كبير من العروض المعاصرة التى تقول إنها تنتمى إلى المسرح الملحمى يميل إلى نسيانه . ويضع برخت أمام المفهوم الدرامى الأرسطاليسى للسرد ، حيث كل جزء مرتبط بالأجزاء الأخرى ومتوقف على الخاتمة ، أسلوبا آخر للسرد والرواية ، يعالج كل جزء فيه فى حد ذاته وعلى حدة . عندئذ ، تتغير طبيعة المتعة التى يشعر بها المتفرج ،وتتطور مع اهتمام هذا المتفرج بالفهم والملاحظة . وعندما يحلل المتفرج ما يجرى ويفهمه ، يدعى إلى الاختيار بين أشكال السلوك المقترحة عليه ، وإلى التأثير على موقفه الخاص من العالم . وهذا المفهوم هو ما أطلق عليه ب . برخت المسافية distanciation ، وهو مفهوم يعتبر الممثل مندوبا للجمهور يضع قدرته على الأداء فى خدمة الوعى بالاغتراب .

هناك أيضا من الناحية النظرية محاولة منفردة فى المسرح الغربى ، قام بها الفنان أ . آرتو ، الذى حاول أن يعيد الصلة بين المسرح والطقوس ، وأدخل فى المسرح منظورا ميتافيزيقيا ، خاطب آرتو الانسان الشامل عن طريق العرض الشامل. ولم ينظر إلى العلاقة بين المسرح والصالة ، ما دام لا يوجد ، بالنسبة له ، لاخشبة مسرح ولا صالة ، وإنما مكان موحد يذوب فيه ، مكان الواقع ومكان العرض فى احتفال أشبه بالاحتفال الدينى . وهكذا يقترب آرتو من أولئك الذين طالبوا بأن يكون الاخراج اللغة الأساسية والأولى للمسرح . وفى كافة مجالات الابداع أراد آرتو أن يقوم بعمل متجدد ، ويعيد الى الجسد القدرة على التعبير ، وعمل على ايقاظ قوى الانسان الدفينة ونشرها على المسرح . وكان فى بحثه هذا ، متأثرا بالمسرح الشرقي خاصة مسرح بالى الذى كان اكتشافا بمعنى الكلمة ، بالنسبه له . وأراد أن يملأ فضاء المسرح بأجساد الممثلين ، والأقنعة والدمى ـ التى يسميها « ما نيكان » ـ « والأشياء ذات الأشكال والاستعمالات المجهولة » على حد قوله .

●●●

قد يرى البعض أن الصورة هى خاصية الفن المسرحى . لكن من السهل علينا أن نرد عليهم بقولنا إن النص المسرحى يمكن أن يقرأ كأى نص آخر ، روائي أو شعرى . فضلا عن أن الصورة قاسم مشترك بين المسرح ، والفن السينمائى والتلفزيون . واذا قلنا إن المسرح مكان يتحرك فيه الممثلون ، أدركنا توا أن هذا التعريف ينطبق أيضا على فن الرقص . إذن ، أول عنصر يفرض نفسه علينا عند تحليل الواقع المسرحى هو العلاقة الوثيقة بين العرض والمكان الذى يتم فيه .

فضلا عن أن الممثل هو العنصر الضرورى فى المسرح ، فالعناصر الأخرى كالديكور ، والأزياء ، والاضاءة ، عناصر ثانوية يمكن الاستغناء عنها . أما جسم الممثل ، فلا يمكن أن يوجد إلا فى المكان .

يفترض النص المسرحى وجود مكانين : مكان يشار إليه فى النص ، مثلما فى أى نص أدبى ، ومكان العرض ، وهو مكان خيالى يبنيه المتفرج فى خياله . والمكان المشار اليه فى النص مكان مطبوع يعلن عن نوع معين من التبادل

اللفظى . فهو يوزع على الصفحة بطريقة تشبه إلى حد ما توزيع المقاطع فى القصيدة . والناظر إليه يدرك الصفحة المطبوعة إدراكا بصريا معينا ، يشبه إدراك الناظر الى القصيدة . فمن خلاله ، يميز بين النص الذى يمكن أن نسميه نص المؤلف ، والذى يتمثل فى الارشادات المسرحية ـ وغالبا ما يكون موضوعا بين قوسين ، أو مكتوبا بحروف مختلفة عن باقى النص ـ ، والنص الذى يمكن أن نسميه نص الشخصيات ، وهو النص الذى تنطق به هذه الشخصيات عندما تعرض المسرحية . من خلاله ، أيضا ، يتبين ما إذا كان المشهد مونولوجا ، أم ديالوجا ، أم حديثا يجرى من عدد من الشخصيات . ويعود بنا هذا المكان المطبوع إلى مكان خيالى ذى أبعاد ثلاثة : مكان سمعى وبصرى وحركى .

تصور خشبة المسرح حدثا ما أو موقفا ما فى إطار ما استنادا إلى ما جاء في نص المسرحية . وأى قراءة لذلك النص تفترض وجود مكان بعينه ، هو ذلك المكان الذي يبنيه القارىء في خياله ، كما قلنا ، وتجتمع فيه العناصر الخيالية الفردية ـ الذكريات مثلا ـ والاشكال النابعة من النص التى تفرض نفسها على الجميع . من يقرأ « هاملت » ، مثلا ، يستطيع أن يتخيل القصر الذى تدور فيه أحداث المسرحية كما يشاء ، لكن ، مهما تعددت صوره وأشكاله الخيالية ، لابد أن يظل هذا القصر قصرا .

ولنحدد منذ البداية ما الذى نقصده بالمكان المسرحى . فنحن نعطى هذه العبارة معنى أوسع وأشمل من ذلك الذى تشير إليه مباشرة : خشبة المسرح ، أو المكان الذى يضم خشبة المسرح والمكان الذى يجلس فيه المتفرجون . فمكان العرض المسرحى ـ الذى يضم المسرح والصالة ـ مكان محسوس يعرف بعلاقته المادية بالمدينة ، ولنذكر ، من بين هذه الأماكن ، المسرح الاغريقى ، والمسرح الرومانى ، وأوبرا باريس ، وسكالا ميلانو ، الخ . . وكلها أماكن تفترض وجود علاقات مادية خاصة بين خشبة المسرح والصالة ، وتقوم بدور ثقافى واجتماعى معين داخل المدينة . أما خشبة المسرح ، فهى مكان له خواصه المادية وعلى علاقة خاصة بممارسة العرض . وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ المسرح ، وجدنا أن خشبة المسرح تطورت تطورا ملحوظا من العصر الوسيط الى العصر الاليصاباتى الى العصر الكلاسيكى الخ . . . . واتخذت أشكالا مختلفة ، منها منصات الأسواق ، وخشبة المسرح الايطالية الأشبه بالعلبة ، الخ . . . . ولا نقصد بالمكان المسرحى أيضا الديكور ، سواء كان رسما أو معمارا ، أو الصورة التى يقدمها هذا الاطار لمكان موجود فى نقطة ما من العالم ، وله واقع تاريخى أو واقع معاصر .

يقول أ . آرتو : « ينشأ المسرح عن الفوضى المنظمة » ويتم هذا الانتظام فى إطار معين ، ومكان معين . وقراءة هذا المكان المسرحى بوصفه مكانا منظما يرجع بنا إلى قراءة جديدة ممكنة لعلاقة الانسان بالمكان الثقافى والاجتماعى الذى يعيش فيه . وذلك لأن المسرح يمكن أن يحاكى العلاقة بين الانسان والمكان الخاص به . وعادة ما يتخذ هذا النظام شكل علامات تدل على المكان . ومن ثم ، يمكن الحديث عن مكان عرض مسرحى فى الشارع ، أو مكان مسرحى يشتمل على هذا الجزء من الجمهور أو ذاك ، أو مكان خال من أى خواص معمارية .

والمكان المسرحى واقع معقد للغاية ، بالقدر الذى يشتمل به ، من ناحية ، على مكان محسوس يتحرك فيه الممثلون (خشبة المسرح) أو يجلس فيه جمهور المتفرجين ، ومن ناحية أخرى ، على مكان مجرد يضم كل العلامات الحقيقية أو الضمنية الخاصة بالعرض .

تترتب على تعريف المكان المسرحى على هذا النحو بعض النتائج المتناقضة . لقد استندنا ، فى هذا التعريف ، على بعض الفروق التى قد تبدو جذرية ، لكنها كثيرا ما تزول ، فى الواقع . فعن الفصل بين المسرح والمدينة ، نقول إن أى مكان يمكن أن يتحول إلى مسرح ، كذلك بالنسبة للفصل بين خشبة المسرح والصالة ، نقول إن العرض قد يشتمل ، بقدر قليل أو كثير من الوضوح ، على الممثلين والجمهور ، فى مكان واحد ، حتى لو ظل هذا الفصل قائما . وهناك نتيجة أخرى فيها كثير من التناقض ، ألا وهى أن المكان المسرحى ليس بالضرورة صورة لشىء ما ، حتى لو اشتمل على بعض العناصر المصورة كاللوحات . قد يتنافى هذا الرأى مع الآراء السائدة فى هذا الشأن ، لكن رفضه يترتب عليه عدم فهم كثير من الأشكال المسرحية المعاصرة ، بل بعض أشكال المسرح التقليدى . أخيرا ، اذا عرفنا المسرح بأنه مجموعة من العلامات ، كما أسلفنا ، فمعنى هذا أن هذه المجموعة مكونة من عناصر تتفاعل فيما بينها ، ونقاط تترابط فيما بينها . ولا يتناقض هذا المبدأ الأساسى مع كثرة الأماكن وتعددها فى كثير من المسرحيات المعاصرة .

وللمكان المسرحى عدد من السمات المميزة ، ينتج بعضها عن طابعه المحسوس فهو ، لصفته هذه ، مكان محدد ، أيا كان شكل هذه الحدود ، حتى لو اقتصرت على خط وهمى يفصل بين الممثلين والجمهور . وكافة العناصر المسرحية محسوسة أيضا ، فالممثل إنسان من لحم ودم ، وان كان بعض المخرجين قد استخدموا الدمى و « المانيكان » - من بينهم المخرج الكبير ت .، كانتور الذى يجعل الشخصيات تحمل ، فى لحظات معينة من العرض ، مانيكانات هى صورةطبق الاصل منها - ، والأشياء التى توجد على خشبة المسرح محسوسة ملموسة . إذن ، كل ما يوجد على المسرح مصنوع من مواد لاتختلف عن المواد التى يصنع منها ، فى الواقع . بعبارة أخرى ، تتميز العلامة **signe** المسرحية بوحدة مادتها ومادة مرجعها . ويختلف المكان المسرحى عن اللوحة أو السينما لأنه ثلاثى الأبعاد ، ولأنه يوجد علاقة بين علامات تنتمى إلى عدة مجالات ، منها وأهمها السمع والبصر ، والحركة . كما أن المكان يتحول أثناء العرض - حتى فى المسرحيات التى تعتمد مبدأ وحدة المكان الشهيرة - نتيجة لتغيير الشخصيات التى تشغله ، ويجعل الصور تتراكب فى ذاكرة المتفرج . وهو مزدوج الطابع ، ما دام يشتمل ،ضمنيا - على الأقل - على الممثلين والمتفرجين . اللهم إلا إذا بلغ التطور حد المسرح الذى يقدم عرضا بلا جمهور ، أو الجمهور الذى يذهب إلى المسرح ليشاهد خشبة خلت من الشخصيات ، والأصوات والحركة ، الخ . . .

والمكان الخاص بالزمن الذى كتب فيه نص المسرحية له أهمية كبرى بالنسبة للعرض . فتغيير المكان الخاص بمسرحية ما يعنى أيضا تغيير معناها .

والنظرة إلى العالم التى تشير اليها ضمنا خشبة المسرح ، بشكلها وأبعادها ، تؤثر حتما على الكتابة المسرحية . على سبيل المثال ، تفترض مسرحيات شكسبير وجود أماكن عدة كانت موجودة فعلا فى المسرح الأليصاباتى . والمشاهد التاريخية الكبرى ذات الشخصيات المتعددة التى ضمنها الكتاب الرومانسيون مسرحياتهم ، ولها علاقة ضرورية بالديكور التاريخى ، تفترض وجود أماكن عرض فسيحة فيها ديكور مبنى أو مصور . وخشبة مسارح التجارب ، وهى خشبة صغيرة فقيرة ، تتطلب عددا قليلا من الشخصيات ، ومسرحيات تعالج موضوعات مأخوذة عن الحياة اليومية . واليوم ، توجد إمكانيات مادية تجعل تقسيم المكان إلى عدة أماكن كل منها مستقل عن الآخر أمرا سهلا ميسورا .

والصفة الأساسية المميزة للمكان المسرحى هى وظيفته المزدوجة . فهو مكان يتم فيه الأداء والتمثيل ، أى أن الممارسة الجسمانية تجد مكانها فيه ، وهو أولا وقبل كل شىء ، المكان الذى يوجد فيه الممثلون بلحمهم ودمهم . وهذه سمة عالمية ، أيا كانت طريقة العرض . فى الوقت نفسه وهذا شىء أصبح بديهيا ، لافى الغرب فحسب ، إنما فى مسرح الشرق الأقصى أيضا - يحاكى المكان المسرحى مكانا محسوسا ، لكن بطريقة تختلف عن الطريقة التى يتبعها الرسام الواقعى . يمكن أن نقول إنه يقدم صورة منه ولنلاحظ أن الأداء والمحاكاة يتمان فى المكان فى آن واحد ، وإن كانت النسبة بينهما تتفاوت في كثير من الأحيان .

هكذا ، يؤثر العرض على النص تأثيرا قويا سواء عن طريق خشبة المسرح ووضعها وشكلها أو عن طريق الرؤ ية الخيالية التى تقدمها . مثال ذلك ، أن تكون خشبة المسرح الايطالية كناية عن مجتمع معين . ولنضف إلى ذلك حركات الممثلين الخاصة وطريقة استخدامهم للمكان .

هكذا ، يتضح أن المكان هو العنصر الوسيط حقا بين العالم الاجتماعى وعالم الكاتب الخيالى ، وبين المتفرجين والممثلين ، وبين النص والعرض . كما أنه العنصر الذى يربط عناصر العرض بعضها ببعض . وهذه الوساطة التى يقوم بها معقدة للغاية . قد يوحّد عناصر العرض بطريقة سلبية ، وكأنه مكان محايد توجد فيه كل هذه العناصر . وقد يبدو وكأنه بنية ترسم علاقات معينة بين العناصر المكونة للعرض : مكان مغلق ومكان مفتوح ، مكان واحد أو مكان مقسم إلى عدة وحدات الخ . . . وفى بعض الأشكال المسرحية الحديثة جدا ، يحاول المكان ألا يوحد العناصر ، عمدا ليجبر المتفرج على التساؤ ل عن تصوره الخاص للعالم .

يمكن أن يكون المكان المسرحى صورة من مكان اجتماعى أو ثقافى معين ، فالعرض ، فى مسرح « البوليفار » ، يستخدم عادة صالونا بورجوازيا . والعروض « الطبيعية » كانت تفخر بأنها تصور المكان بأدق تفاصيله ، سواء كان هذا المكان قهوة ، أو شارعا أو أى مكان آخر .

لا يرفض المسرح المعاصر هذا النوع من التصوير ، لكن كثيرا ما يغيره أو يتلاعب به . يمكن أن يكون المكان المسرحى أيضا صورة لأماكن خيالية ، أو أماكن الحلم - حلم المؤلف المتمثل فى الشخصيات أو حلم المخرج نفسه - ، أو صورة لما يعتمل فى أعماق النفس البشرية . وقد يكون المكان ترجمة لأبنية النص ، خاصة تلك الأبنية التى لها علاقة بالمكان . ويمكن أن يكون المكان صورة أمنية لواقع اجتماعى أو نفسى معين ، لكن ، كثيرا ما يكون شبيها بها ومماثلا لها ، وفقا للأساليب البلاغية المختلفة : الكناية ، الاستعارة ، الرمز ، الخ . . . ومهما كانت دقة المحاكاة التصويرية ، فهى صورة كونها الناس عن الواقع .

ومن بين خواص المكان المسرحى الاتجاه الافقى أو الرأسى . قد يتمثل الاتجاه الرأسى فى البناء المعمارى ، أو أنماط أخرى من العرض ، كتلك التى ترسمها وتشكلها أجسام الممثلين . قد يكون المكان المسرحى عميقا ، أو مسطحا ، أو به مستويات عدة . ويفترض كل هذا أشكالا مختلفة لعلاقة المتفرج بالعرض المسرحى . كما أن أبعاد

البلاتوه ، وحجمه ، وازدحامه بالأشياء أو خلوه منها وارتفاعه عن الأرض ، عناصر يعالجها المخرج بطريقة معينة لا بد من التساؤل عن معناها . قلنا إن خشبة المسرح مكان محدد ، لكن الأشكال التى يتخذها هذا التحديد مختلفة للغاية . فالمكان المسرحى مغلق ومفتوح فى آن واحد . فهو مكان محدد بالنسبة لأى مكان آخر ، ومكان مفتوح فى اتجاهين : اتجاه الكواليس واتجاه المتفرجين . ولا بد من التساؤل عن تجانس المكان المسرحى من عدمه ، أى التساؤل عما اذا كان هذا المكان جزءا من الواقع انفصل انفصالا فنيا عما عداه ، أو مكانا مستقلا له طابع مقدس . ويطرح أيضا ، فى هذا السياق ، موضوع حركة المكان ، إذ يمكن أن تتغير أبعاده أو يتغير وضعه بواسطة بعض الحيل الفنية . يمكن أن يظل هذا المكان واحدا لا يتغير أو يتسع أو يضيق . مثال ذلك مسرحية أ . يونسكو « اميديه » ، التى نرى فيها جثة تحتل جزءا من المكان ، فى البداية ، وتكبر هذه الجثة شيئا فشيئا إلى أن تحتل المكان كله ، وتجبر من يشغلونه على الخروج منه . ويطرح هنا سؤال جوهرى خاص بالمكان : هل هو واحد أم متعدد ؟ يمكن أن نقول ، بطريقة ما ، إن هذا المكان لا يمكن أن يكون إلا متعددا . والصورة المثلى لتعدد المكان هى ما اصطلح على تسميته « المسرح داخل المسرح » . ونذكر فى هذا الصدد ، المشهد التمثيلى الشهير الذى نراه فى « هاملت » ، ومشهد المسرح الصغير فى مسرحية تشيكوف « النورس » . ولعل مسرحية بيتر فايس « مارا - صاد » أفضل مثال يمكن أن نسوقه - تدور أحداث هذه المسرحية فى مصحة شارنتون للأمراض العقلية . ويقوم بها المرضى نزلاء المصحة . لكن فى إطار عرض مسرحى ترفيهى يخرجه أحدهم ، الماركيز دى صاد . ويشاهد العرض مدير المصحة وزوجته وابنته ، وهم جالسون على منصة منفصلة عن المكان الذى يقف فيه الممثلون . ومكان الأداء مقسم بدوره إلى عدة أماكن ، منها البانيو الذى يجلس فيه مارا طوال العرض ، والمكان الذى ينتقل إليه المرضى لأداء دورهم بعد أن كانوا مجرد متفرجين ، والمكان الخلفى الذى يقف فيه الكومبارس ، وراء ستار يرفع ويسدل فى لحظات معينة من العرض . هكذا يشاهد المتفرج الجالس فى الصالة مسرحية ب . فايس التى تشتمل بدورها على مسرحية دى صاد . هكذا ، لم يعد الممثلون أناسا ينظر إليهم المتفرجون فحسب ، بل انقسموا بدورهم إلى ممثلين ومتفرجين . ولعل أهمية هذا النوع من ازدواجية المكان هى ألا ينسى المتفرج أبدا أنه فى المسرح .

علاقة المكان المسرحى بالمتفرج ، والتغيير الحديث الذى طرأ على هذه العلاقة إحدى خواص المسرح المعاصر . لقد طرأت على هذا المكان تغييرات هائلة فى الخمسين سنة الأخيرة تجعل من الصعب إحصاء مختلف الأشكال التى اتخذها . كأن كل مخرج يريد أن يبنى مكانا مبتكرا خاصا بكل عرض على حدة . ولا نعنى بهذا الديكور فقط ، وإنما المكان كما عرفناه ، أى مكان التمثيل ، وعلاقته بالعالم ، وعلاقته بالمتفرج . وكان أول تغيير بالذات هو علاقة المكان المسرحى بالمتفرج ، ورؤياه ، والمكان الذى يشغله بالنسبة للعرض . ومهما اختلفت النظريات والممارسات الخاصة بالمكان ، فهى متفقة حول نقطة واحدة : لا بد من تغيير العلاقة بين المتفرج والمكان المسرحى .

وأول عمل يمكن القيام به لايجاد هذه العلاقة الجديدة هو تغيير المعمار ، ومن ثم ، العلاقة المادية بين المتفرج والعرض . لقد جاء هذا التغيير متأخرا فى الواقع . والعروض المسرحية الحديثة جدا هى أفضل مثال له . كانت التغييرات التى تمت قبل ذلك تُبقى على العلبة الايطالية وظل المتفرج يجلس فى مواجهة خشبة المسرح لكننا نجد اليوم سلسلة من الأشكال الجديدة حقاً : المسرح الدائرى الذى يحيط به المتفرجون على شكل نصف دائرة أو دائرة كاملة ، وخشبة المسرح التى تحيط بالمتفرجين على شكل حلقة ، والمكان المستطيل الذى يجلس المتفرجون على جانبيه ، الخ . . .

لهذه الأشكال الجديدة خاصية أساسية هى إزالة الديكور ، بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، وإجبار المتفرج على النظر إلى مكان العرض على أنه مكان يشتمل على الممثلين وباقى المتفرجين . وأحياناً ، بلغت الرغبة في الافلات من العلبة الايطالية حد الهرب إلى الهواء الطلق ، وتقديم العروض أمام الأبنية التاريخية أو الأثرية واستخدامها كخلفية للأحداث . مثلا ، مهرجان آفينيون السنوى يقام فى فناء قصر البابوات . وأحياناً ، عادت العروض إلى الأماكن التقليدية الشعبية : السيرك ، منصات الأسواق ، الخ . . . وهى أماكن تجمع النظارة والممثلين فى حيز واحد .

يهدف تغيير خشبة المسرح ، من خلال هذه الأشكال المختلفة ، إلى تغيير وضع المتفرج وإرساء أيديولوجيا جديدة فيما يتعلق بالرؤية . فالتغيير فى خشبة المسرح ليس شكليا فقط ، فهو ينتهى ، أو يريد أن ينتهى إلى المساواة فى علاقة المتفرجين بالعرض ، ويسعى إلى ألا يكون هناك متفرجون متميزون . والنتيجة هى إضفاء الطابع الديمقراطى . لا على المتفرجين فقط ، وإنما على العرض أيضاً . فالأشكال الجديدة للعرض أكثر مرونة وأقل تكلفة من سابقاتها . ولا تحتاج دائماً إلى استئجار أماكن مجهزة ، بل لم تعد فى حاجة إلى الديكور الغالى الثمن ، وكثيرا ما تكتفى بالأكسسوارات البسيطة . وهناك مفهوم جديد استقر فى الأونة الأخيرة ، هو مفهوم « المسرح الفقير » . وانتقلت بعض العروض إلى المسارح التقليدية الخربة ، بدون أن تعيد بناءها أو ترممها . مثلاً ، اختار المخرج الانجليزى بيتر بروك مسرحاً مهجوراً يقع فى شمال باريس ليقدم عليه عروضه وأبقاه على حاله ، ولم يغير فيه سوى المقاعد التقليدية المكسوة بالمخمل الأحمر ، واستبدلها بمقاعد خشبية أقل ما يمكن أن يقال عنها إن الجالس عليها لا يشعر بالراحة على الاطلاق . وجدير بالذكر أن العروض التى تقدم في أماكن كهذه يمكن أن تنقل بسهولة إلى مدن أخرى ـ غير العواصم ـ داخل البلاد وخارجها . وبالتالى ، تلتقى بجماهير جديدة لا تذهب عادة إلى مدن أخرى ـ غير العواصم ـ داخل البلاد وخارجها وبالتالى ، تلتقى بجماهير جديدة لا تذهب عادة إلى المسرح . فضلاً عن أن هذه الأشكال الجديدة لا تعزل المتفرجين ، وتقسمهم إلى فئات ، فالجميع يستطيعون المشاركة فى العرض ، ومن ثم ، يستعيد العرض المسرحى شيئاً من الطابع الاحتفالى الذى كان له ، أصلا ، فى الماضى .

وإذا كانت بعض الأشكال قد عمدت إلى إفراغ المكان المسرحى من محتوياته التقليدية ، خاصة الديكور ، فلكى تجبر المتفرج على أن يملأه بخياله ، تلك هى المرحلة الأولى . يلى ذلك الاتجاه الذى يسير فيه اخراج العرض . ويبدو أن كثيراً من العروض المعاصرةوتحاول أن تبرز عدم تجانس المكان . وتحاول أن تجعل منه مكاناً « سيرياليا » يشتمل على عناصر متجاورة ولكن متنافرة تعيد بناءها عين المتفرج .

يمكن أن نقول ، عامة ان المكان المسرحي المعاصر ، بأشكاله المختلفة ، مكان استكشاف يختبر امكانياته وحدوده . فهو يستكشف أبعاده ، ويستخدم الاتجاه الافقي كما يستخدم العمق ، ان وجد ، وأحيانا ، ينقسم المكان بحيث يفقد مركزه ، واستقراره ، وحدوده ، وعلاماته المطمئنة ، بل معناه . واذا فقد المكان مركزه ، أمكن تصوير مشاهد مختلفة في أماكن مختلفة ، في وقت واحد . مما يدعو المتفرج الى بذل شيء من الجهد لدمج العناصر المبعثرة بعضها في بعض . . وقد يرتكز عمل المخرج على ازالة التناقض بين المفتوح والمغلق ، والأعلى والأسفل ، والداخل والخارج . . واذ يزول التناقض يصبح المسرح المكان المختار للحرية .

ويتضح من كل ماسبق أن المكان المسرحي المعاصر لم يعد ينتمي الى عالم المعطيات البديهية ، بل أصبح اقتراحا يقدم للمتفرج . ويتعلق هذا الاقتراح بالمفهوم الجمالي للمكان ، ونقد فكرة العرض في حد ذاتها . فالمكان المعاصر جُعل لكي يتخلى المتفرج عن نظرته الى العالم من خلال النظم الموروثة التي تلقاها ولقنت له .

●●●

كيف يدرس المكان المسرحي ؟ توجد ثلاثة اتجاهات ممكنة لدراسة هذا المكان . دراسة النص المكتوب ، أي نص المؤلف ، ودراسة النص الذي استخلصه المخرج من نص المؤلف ، ودراسة عملية التواصل في حد ذاتها . يعني هذا أنه يمكن دراسة المكان في النص الذي نسميه النص الدرامي ، أو مكان العرض ، أو المكان الذي يتم فيه التواصل . . يعتمد الاتجاه الأول على النص الدرامي بوصفه نصا أدبيا لا يختلف كثيرا عن نص القصيدة الشعرية أو الرواية . مع فارق هام ، هو أن النص الدرامي جعل لكي يُعرض في مكان يخلقه القارىء بالخيال . أما دراسة مكان العرض فتتطلب أدوات بحث مختلفة منها نص المخرج وعناصر أخرى أهمها الوثائق الخاصة بعرض المسرحية أو عروضها المختلفة . ودراسة التواصل تعتمد على الظروف المادية التي تم فيها العرض ، خاصة شكل خشبة المسرح وأبعادها ، وعلاقتها بالمكان الذي كان يجلس فيه المتفرجون .

ولنترك المجال النظري ، لندرس المكان في مسرح أ . أداموف عامة ، واثنتين من مسرحياته خاصة . ولنوضح أننا نسير ، في هذه الدراسة ، في الاتجاه الأول سالف الذكر ، ذلك الذي يعتمد أساسا على النص الدرامي . ونلاحظ في البداية أن المكان يمكن أن يكون صورة من النص الدرامي وأبنيته ، وأن النص بدوره يمكن أن يكون صورة المجتمع الانساني أو النفس البشرية .

في مسرح أداموف ، نادرا مايتسع المكان بحيث يتخذ أبعاد المدينة ومساحتها أحيانا . يذكر المؤلف اسم هذه المدينة ـ احداث مسرحيته « آه لو أن الصيف عاد » تدور في ستوكهولم ـ وفي أغلب الأحيان لا يذكره ، عادة ماتظل المدينة مجهولة . فالمدينة التي تدور فيها أحداث « المحاكاة التهكمية » تدل عليها « دائرة فوتوغرافية » فقط . والمدينة عند آداموف مكان مفتوح لكنها مع ذلك مكان الاغتراب ، واضطهاد الانسان في « سياسة الفضلات » ، مثلا ، يربط الكاتب هذا المفهوم بالاحداث الحالية ، ألا وهي التفرقة العنصرية ، فأحداث هذه المسرحية ، كما يقول ، يمكن « أن تقع في جنوب أفريقيا ، أو ولاية من ولايات أمريكا الشمالية » وقد تصور المدينة من خلال الشارع ، وهو جزء منها . واذا كانت المدينة عند آداموف تحمل دائما معاني معادية ، فان الشارع يحمل معنى مزدوجا ، فهو مكان يعرض فيه الانسان للمخطر عامة ، وقوى الشر خاصة : السلطة ، الحرب ، الآخرين الخ . . لكن يمكن أن يصبح الشارع مكانا للاحتفال ، يتحرر فيه الانسان المتمرد من السيطرة والقهر . في « المحاكاة التهكميـة » نجد أن الشـارع هو مكـان المطاردة ، مطاردة الانسان لكنه يصبح « في ربيع ٧١ » ، مكانا متميزا له معان ايجابية ، فهو مكان تحرر العمال ، والكفاح من أجل استعادة حقوق الشعب . ولنضف الى هذه الاماكن المفتوحة ، الحديقة ، الذي يتحول عن معناه الرمزي ـ مكان الراحة ، والهدوء ، والهرب من ضوضاء المدينة ، ويصبح مكانا أشبه بالجحيم ، يضيق الخناق على

الشخصيات ، مثلما في « الجميع ضد الجميع » ، حيث تموت البطلة وهي تحاول الهرب . فيما بعد ، جعل آداموف الشخصيتين الرئيسيتين في مسرحية « وراء الحدود » تموتان بنفس الطريقة ، على الحدود . حاول جيم وسالي أن يعبرا الحدود،لكن محاولتهما باءت بالفشل ، ودفعا حياتهما ثمنا لها . اذن المرور عبر الأماكن الوسيطة ـ الباب ، الحدود ، الخ . . ـ له معنى واحد : الموت . واذا انتقلنا الى الاماكن المغلقة ، وجدنا أن الغرفة هي المكان الغالب في مسرحيات آداموف . والغرفة عادة ، مكان يرمز الى الحياة الداخلية الحميمة ، والحماية من العدوان الخارجي . لكن الغرفة ، عند آداموف تنقلب على من يشغلها ، وتتحول الى مكان أشبه بالسجن تمر به القوى المعادية ، بل يصبح سجنا نتيجة لانغلاقه . واذا أفلتت الشخصية منه ، لقيت حتفها ، بالمعنى الحقيقي أو المجازي لهذه الكلمة . وكثيرا مايؤكد آداموف أهمية هذا المكان المتميز بأن يجعل منه عنوانا لهذا المشهد أو ذاك . كما أنه يقيم علاقة بين المكان والانسان الذي يشغله . ففي بداية « الغزو » نرى مكانا تشيع فيه الفوضى ، يعكس الاضطراب الذي استولى على نفس الشخصية الرئيسية . لكن النظام يسود نفس هذا المكان في نهاية المسرحية ، بعد موت البطل ، واحتلال الأم لمكانه بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . وعادة ماتكون الغرفة المكان الذي يموت فيه البطل ، في « الغزو » ، ينسحب البطل بيير الى غرفته ، بعد أن مزق يائسا المخطوط الذي كان سببا لوجوده ، وفي غرفته يقدم على الانتحار ، ويمكن أن تتخذ غرف أخرى ، أقل أهمية ، معاني أخرى عند أداموف .

في الأماكن المغلقة التي نجدها في مسرحيات آداموف ، خاصة الغرفة ، توجد دائما فتحة مادية تؤدي الى الخارج ، وتتمثل في باب أو شباك . ومعروف أن الباب ، في المسرح ، له وظيفة محددة فهو الذي يفصل بين المشاهد عندما تدخل منه الشخصيات أو تخرج . ودخول الشخصيات وخروجها ، عند آداموف حركات لها معنى دائما . عندما يجتاز بيير ـ في الغزو » ـ عتبة الباب المؤدي الى غرفته ، يؤتى حركة لارجعة فيها . وفي « المحاكاة التهكمية » ، يحكم على المستخدم بعدم الخروج من الزنزانة التي سيبقى فيها أبدا . اذن لاتستطيع الشخصية الهرب من الباب حقا ، لأن الأماكن المغلقة عند هذا الكاتب اماكن لاتفتح على الخارج . ولاتستطيع الشخصية الهرب منها ، اللهم الا في الخيال أو الحلم . اذن ، المكان المغلق عنده بديل رمزي للسجن ، لكن السجن لاوجود له ماديا في مسرح آداموف . واذا كان السجن لايرى في الخارج ، فهو موجود في الداخل . لذا ، حاول آداموف ، من خلال أعماله المسرحية ، أن يحرر الانسان من الخوف ، والقلق ، والاضطهاد .

وسواء كان مفتوحا أو مغلقا ، سواء كان داخليا أو خارجيا ، يكتسب المكان عند آداموف خواص مميزة . يدخل الكاتب تغييرا طفيفا على مكان ما لكي يحوله الى مكان آخر . يكفي لهذا أن يتغير عنصر من عناصر الديكور ، مثلا ، أو مكان أحد الاكسسوارات في « البروفيسور تاران » يتحول قسم البوليس الى مكتب استقبال في احد الفنادق نتيجة لتغيير بسيط . ويدل هذا على أن هذه الأماكن أماكن رمزية ، وصور مختلفة لمكان واحد . اذن يخفي تعدد الأماكن الظاهري وحدة لاشك فيها .

وسواء كان واحدا أو متعددا ، لايقتصر المكان عند آداموف على حدود المكان المخصص للعرض . اذ مده المؤلف ، وأكسبه اتساعا ، وجعله يتخطى حدود الكواليس وتوصل الى هذا عن طريق الصوت والضوء . هكذا أضاف

الى مكان الأحداث مكانا آخر ، مسموعا أو منظورا ، غنيا بالمعاني . وجعل مصدر الصوت والاضاءة غير مرئي ، وبالتالي ، زاد من فاعليتهما . يسود « المحاكاة التهكمية » جو من الارهاب تعبر عنه صفارات رجال الشرطة ، وأصوات سياراتهم ، والكشافات التي تمرر على المسرح . وفي مسرحيات آداموف عامة كثيرا ماتسمع أصوات قريبة أو بعيدة تأتي من أماكن مختلفة ، عبر الكواليس ، وظل آداموف يتبع هذا التكنيك حتى في آخر مسرحياته . أما الاضاءة ، فتحدد ، على خشبة المسرح ، المكان الذي يدور فيه الحدث . وبالاضاءة فقط يمكن تغيير المكان . وهنا يكتسب الاظلام أو الضوء القوي معنى خاصا . ففي مسرحية « سانت ـ أوروبا » ، ننتقل من عالم اليقظة الى عالم الحلم ، عن طريق الاضاءة . فاذا ساد الظلام المسرح ، ثم أضيء ، كان معنى هذا الانتقال الى الحلم ، واذا حدث العكس ، كان معنى هذا العودة الى عالم اليقظة والواقع .

كثيرا ما يكون المكان المسرحي صورة لمجتمع ما ، يعتبر بناؤه صورة مصغرة للعالم ، ويقيم ، في المكان ، علاقات لها معناها ، وعادة ماتكون هذه العلاقات سياسية ، أو اجتماعية ، أو ثقافية . فالطريقة التي يعمل بها المكان تحاكي الطريقة التي يعمل بها المجتمع . وهو يلجأ أساسا الى الكناية والاستعارة . ووظيفة هذين الاسلوبين هي التي تمكن الناقد من أن يبين أن المكان في النص الدرامي يعكس صورة معينة للمجتمع .

لكن ، يمكن أن يكون المكان المسرحي أيضا على علاقة بالنفس البشرية خاصة بعد التقدم الذي أحرزه التحليل النفسي . وهنا أيضا ، نأخذ من مسرحيات هذا الكاتب مثالا . فلقد ألف هذا العلم ، من ناحية ـ ترجم آداموف كتاب يونج « الأنا واللاشعور » ـ ومن ناحية أخرى ، تدل الدراسة النفسية لهذا الكاتب ، من خلال كتاباته الذاتية ، على تعقيد بالغ علاوة على أن المسرح يعتمد أساسا على اخراج مضمون داخلي الى الخارج ـ وتعارض الداخل والخارج مبدأ أساسي في التحليل النفسي ـ وعلى أن آداموف أعطى الحلم أهمية خاصة . ومثالنا الاول « سياسة الفضلات » التي صور فيها آداموف حالة مرضية ، أما المثال الثاني فمسرحية « آه لو أن الصيف عاد » التي اعتمد فيها المؤلف على تصوير الأحلام فقط لاغير .

نشأت مسرحية « سياسة الفضلات » عن حالة مرضية ، وانتهت بآداموف الى ادانة التفرقة العنصرية . تتلخص هذه الحالة في أن المريض يشعر بقلق هائل ازاء تعدد الأشياء وتكاثرها ، خاصة تعدد مخلفاتها وفضلاتها . وينتهي المريض الى أن هذه الفضلات مخصصة له ، وأن عليه أن يبتعلها لكنه يرفض ، يقول الكاتب ان هذه الحالة ، كما هي ، كانت لاتصلح مادة لمسرحية قائمة بذاتها . لذا جعل هذا المريض الخائف ينتمي الى الطبقة المميزة في مجتمع يخشى تكاثر السكان عامة ، مما يؤدي الى اتباعه سلوكا معينا ومن ثم تخيل أن الأحداث تقع في جنوب أفريقيا ، حيث يخاف البيض من زيادة أعداد السود المطردة . وتخيل أن هذه الحالة الفردية قد تحولت الى حالة جماعية . وينتهي الخوف من الفضلات بالشخصية الرئيسية ، جوني ، الى الخوف من السود ، ظنا منه أن السود هم الذين يضعون الفضلات في طريقه . وفي النهاية ، يقتل أحد السود ، توم . تدور المسرحية كلها حول القضية ، وهي أكثر اقناعا من الجريمة ذاتها . لذا تصور خشبة المسرح قاعة محكمة ، ومكانا مرتفعا نسبيا تدور فيه الأحداث التي يأتي ذكرها أمام القضاة . نتيجة لذلك ، تدور الأحداث على مستويين من الناحية الفنية : مستوى السرد ومستوى الأداء ، ولكل منها مكانه الخاص ، وان كانا

متكاملين : ما يذكر أو يقال أمام القضاة يعاد تمثيله على المكان المرتفع لكن ، لايوجد حد فاصل بين المكانين اللذين يتصلان بانتقال الشخصية من أحدهما الى الآخر فحسب . من الناحية النفسية ، يمكن أن نقول ان المكان المرتفع الذي تظهر فيه نزعات جوني المكبوتة ونزعات الآخرين هو مكان الجوهر العميق ، لا المظهر . في حين أن المكان الذي يواجه منصة القضاة هو مكان الأنا ، ومختلف الشهود ، بما فيهم جوني ، وبما أن الجلسة سرية يقتصر مكان الذات العليا ـ أي المجتمع هنا ـ على المنصة التي تجلس عليها هيئة التحكيم .

والمرض الذي أصيبت به الشخصية الرئيسية ، جوني ، مرتبط بالمكان مباشرة . فالمسرحية كلها تـدور حول عمليتين : الانتقال من الخارج الى الداخل ، ومن الداخل الى الخارج ، أي أن جوني ـ بالمفهوم النفسي ـ يدخل الى ذاته الأشياء التي يرى فيها مصدرا للمتعة ، في حين يطرد من ذاته الحميمة الأشياء التي لاتسره . وتدور الأحداث بين لحظتين : اللحظة التي يخرج جوني فيها من المصحة ، واللحظة التي يعود فيها الى المصحة ، بعد القضية . والمرض النفسي الذي أصيب به جوني ، الأبيض ، مرتبط بالخوف : الخوف في كل واحد منا ، ولابد من التخلص منه ، من استخراجه . لكن الخوف من الفضلات أشد وأقوى من ذلك الخوف . يقول جوني « عندى احساس واضح بأن كل فضلات الأرض جعلت لكي تدخل في بطني ، ذات يوم ، فضلات الأرض كلها » لكنه يخاف أيضا من الأحماض ، والجراثيم . ويتهم الأسود توم بوضع القاذورات أمام باب منزله . وبما أن هذا المكان ـ المنزل ـ كناية عن الذات ، فهو يتهم توم بالرغبة فى ادخال القاذورات في جسمه . هكذا يصحب تصاعد العدوان انتقال رمزي من المكان الرمزي للأنا (البيت) الى الأنا ذاتها ، أي انتقال النفايات من العالم الخارجي الى داخل الجسم . وماخوف جوني من الفضلات سوى خوفه من أن يصبح هو أيضا نفاية ، أمام أنظار الآخرين الشريرة . كذلك يخاف جوني من بعض الأماكن المرتبطة بمرضه : صالون الحلاقة ، حيث مخلفات قص الشعر ، وعيادة الطبيب الذي يعالجه الخ . . . ويعتقد جوني أن السود هم الذين سيتولون تعذيبه . ويرتبط هذا الظن مباشرة بانتشار السود في المكان ، واتساع الحيز الذي يشغلونه . كانوا قبل ذلك محصورين في أحياء مغلقة ، ومنفيين فيها ، ومن الواضح أن هذا اسقاط ، في المكان ، لعنصرية البيض ، لكنهم بعد سياسة المرونة ـ كما تقول المسرحية ـ أخذوا ينتقلون الى أماكن أخرى وينتشرون فيها وبالتالي زاد الخطر المتمثل فيهم . والمكان المهدد هنا ليس المكان الذي يشغله جوني فحسب ، بل المجتمع كله ، وهو مجتمع عنصري ، أساسا . هكذا يتحول المكان الخاص بالفرد الى مكان خاص بالجماعة ، والمرض الفردي الى مرض جماعي .

أما « آه لو أن الصيف عاد » فمسرحية مكونة من أحلام فقط . لذا ، تتطلب دراسة المكان فيها دراسة مكان الحلم ، وله مميزات خاصة ، نؤكد واحدة منها ، هي انغلاق مكان الحلم انغلاقا مزدوجا ، على مستوى الادراك ، ومستوى الفعل،فهو مغلق أمام العالم الخارجي والحاضر ، بينما هو مفتوح على العالم الداخلي والماضي .

نجد في هذه المسرحية أربع شخصيات تحلم وهي نائمة ، وجميعها اسقاط لذات المؤلف اللاشعورية . يرتكز كل شيء حول هؤلاء النائمين الذين وضعهم آداموف في موقف واحد ، لكن من زوايا مختلفة . وحدد آداموف المكان بمنتهى الدقة ، كما حدد الشاشة التي تعرض عليها أحلام النائمين . وقال في هذا الصدد : « كثيرا ما يتجه الممثلون الى

أقصى يسار المسرح ، حيث يقومون بالمهام التي عهدت بها اليهم الشخصية الحالمة . تمثيل صامت ، يضاف الى التمثيل الناطق الذي يتم بطريقة طبيعية وسط خشبة المسرح أو في طرفها الأيمن ، حيث يتمدد الحالم ، ويحلم بعد أن يعبر المسرح . ولا يبدأ الحلم الا عندما تقف الشخصية النائمة وتتكلم » اذن خشبة المسرح مقسمة الى جزأين متجاورين يتصل كل منهما بالأخر ، وتنتقل الشخصيات ببساطة من أحدهما الى الآخر . ومكان الحلم هنا مكان بلا حدود حتى لو كان محددا . وجعل آداموف لكل جزء من جزئي المسرح وظيفة محددة ، وبالتالي قام بوظيفتين : وظيفة الكاتب المسرحي الذي يسقط على المسرح أحلام الشخصيات ، ووظيفة المحلل النفسي الذي يفسر هذه الأحلام . هكذا اكتسب مكان الحلم بعدا ثالثا ، مادام قد اشتمل على الحالم ، وحلمه ، وتفسير ذلك الحلم .

وتقوم المسرحية كلها على الأحاسيس والمشاعر . ومما له دلالته أن خشبة المسرح خلت من الديكور ، ولاتشتمل الا على بعض الاكسسوارات التي تظهر في لاشعور الشخصيات ، وتتخذ معنى رمزيا . والمكان ، في هذه المسرحية ، مكان اللاشعور ، حيث تسقط الشخصيات رغباتها ، والصراع النفسي الناتج عن عدم تحقيق هذه الرغبات . وكلها رغبات معقدة نقلها المؤلف بمقدرة بالغة الى خشبة المسرح . ومكان الحلم هنا مكان تبعث فيه الذكريات الماضية ، خاصة ذكريات الطفولة ، وغالبا ماتصحبها رغبات آثمة مدانة . لكن . . ما من مخرج في هذا المكان المغلق ، حيث يعاود الكبت الظهور . . . .

• نسوق مثالا آخر مأخوذا من الصفحات الأولى لمسرحية ص . بيكيت » نهاية اللعبة » . في هذه الصفحات تشير الارشادات المسرحية والكلمات الأولى التي ينطق بها كلوف الى خمسة أماكن : ١ ـ مكان العرض الذي يستغله كلوف ما أمكن ، ٢ ـ المكان الخارجي الذي يراه من خلال النافذة ، ويجعله يضحك متهكما ، ٣ ـ المكان الداخلي المكون من المقعد الذي يجلس عليه هام وصفيحتي القمامة ، تغطيهم ملاءة قديمة ، هذا المكان المعزول عن المساحة التي يتحرك فيها كلوف مكان مؤقت فيما يتعلق بهام،مادام سيلحق بكلوف عندما يرفع عنه الملاءة ، ومكان دائم فيما يتعلق بصفيحتي القمامة ، مادام مضمونها سيظل مجهولا للمتفرج عندما يرفع كلوف الغطاء عنهما ، ويضحك متهكما مرة أخرى ، ٤ ـ المكان الذي يجلس فيه جمهور المتفرجين الذي يخاطبه كلوف ، مادامت الارشادات المسرحية تقول انه « يتجه الى الباب ويلتفت ، ويتأمل خشبة المسرح ، وينظر الى الصالة ، ٥ ـ المكان الخارجي المجاور لخشبة المسرح (المطبخ) وبينه وبينها باب ، يشير كلوف الى هذا المكان بقوله : « أنا ذاهب الى المطبخ » المكان الأول غني للغاية . وكلوف يستغله بأبعاده الثلاثة ويقيسه قياسا دقيقا ، ابتداء من نقطة ثابتة هي هام الجالس وسط المسرح.ولكي يؤكد أهمية المكان ، يلجأ كلوف الى دعاماته ، المتمثلة في عناصر الديكور والاكسسوارات فيلفت نظرنا الى النوافذ ، بالقاء رأسه الى الوراء أو النظر الى النافذة التي تقع في الجانب الآخر . تؤكد حركات كلوف المتعددة أيضا ـ اسدال الستائر مثلا ـ أهمية المكان . وكل حركة تتطلب اكسسوارا ، يلفت كلوف النظر اليه ، اما باستخدامه له ، واما بعدم استخدامه له . وهنا ، يلتقي الزمان بالمكان ، مادمنا نعي المكان من خلال الوقت الذي يستغرقه كلوف للتنقل فيه ، خاصة أنه أعرج ثقيل الخطا . ومعنى هذه الأماكن في « نهاية اللعبة » بعيد المدى ، من الناحية الرمزية . عندما يجوب كلوف المكان في كافة الاتجاهات ، يرسم الحدود التي سيتم فيها الأداء أي أن المكان لم يكن « موجودا » قبل استكشافه له ، فهو يخلقه

كلما اكتشفه وقام بقياسه . قلنا إن المكان المسرحي عالم مصغر يقدم على أنه مكان يجمع الممثلين والمتفرجين . عادة ما تكون خشبة المسرح مكانا مضاء اضاءة قوية ، وبه أشياء ، واثاث واكسسوارات ، يوحي الى المتفرج بأنه مستقل عن الصالة حيث يجلس ذلك المتفرج في الظلام ، ويحبس أنفاسه وهو ينظر الى ما يجري في هذا العالم المستقل ـ لكن عكس ذلك هو الذي يحدث في « نهاية اللعبة » . فالمكانان متصلان : ستائر النوافذ مغلقة على المسرح ، تماما كما كان الستار مسدلا قبل العرض ، وتغطي هام وصفيحتي القمامة ملاءة كتلك التي كانت تغطي المقاعد قبل العرض ، واللوحة المقلوبة أي أنها تظهر ظهر الديكور لا وجهه ـ وعندما يصل كلوف « يفتح » المسرح ، اذا جاز القول ، وينطق ببضع كلمات مستخدما الفعل الماضي عندما يؤتي الحركات التي يتعرف بها على المكان ومن يوجدون فيه « عندما يبدأ الشيء ، يكون قد انتهى » اذن ، الواقع المسرحي الخالص محدد في بداية « نهاية اللعبة » . وكذلك تقديم المعطيات المسرحية ذاتها فضلا عن أن الخطوط التي يرسمها كلوف بحركاته حول النقطة الثابتة ، هام تبني العالم المسرحي ، وتقلب النظام الذي يسير عليه الأداء المسرحي المعتاد : كلوف يبدأ من النهاية ويعود الى البداية .

●●●

تعددت أشكال خشبة المسرح الحديثة ، كما قلنا ، فكان منها المستطيل ، والدائري ، والبيضاوي ، والمغلق ، والمفتوح الخ . . . ولعل أشهر هذه الأشكال ، المسرح الدائري الذي نتوقف لحظة عنده هنا .

في المسرح الدائري حدود مكان العرض واضحة ، وغير واضحة ، في آن واحد . فالمتفرجون يمرون بخشبة المسرح في طريقهم الى أماكنهم . ويكفي أن يمد المتفرج الجالس في الصف الأول قدميه لكي ينتقل من عالم الواقع المحسوس الى عالم الخيال والوهم . . ويروى أن إحدى المتفجرات مدت يدها الى الاكسسوارات الموضوعة على مائدة الشاي في صالون البطل أثناء عرض إحدى مسرحيات أوسكار وايلد ، فدخلت بطريقة ما هذا الصالون ، أي انتقلت بحركة من يدها من عالم الى آخر . كذلك الاضاءة فهي تغمر مكان الأداء بالضوء ، في حين يظل باقي المكان في الظلام ، مما يخلق عزلة على المخرج استغلالها استغلالا حسنا . لكن هذا الفصل ليس أمرا بديهيا ، لأنه لا يوجد فاصل حقيقي محسوس بين دائرة الضوء ، ودائرة الظلام ، التي يجلس فيها الجمهور .

في المسرح الدائري أيضا يأخذ الممثلون أماكنهم بسرعة في الظلام بين المشاهد.ويكفي أن يشغل المتفرج في هذه اللحظة ـ اللحظة التي يبحث فيها الممثل ، مثلا عن المقعد الذي يجلس عليه ـ عود ثقاب لكي يختلط العالمان : عالم الممثل وعالم المتفرج مما يدل حقا على عدم وجود فاصل بينهما . كما ان المسرح الدائري يقدم ديكورا محددا ملزما .

وأما خشبة المسرح الايطالية ، يتعرض المتفرج دائما للخلط بين مكان العرض ومكان النص ، أي مكان المخرج ومكان المؤلف . في حين أن خشبة المسرح الدائري تتطلب باستمرار عمل خيال المتفرج ، وتقوده الى عالم العمل المسرحي ، بكل ما يشتمل عليه الحلم من حرية وذاتية . هذا المكان الخيالي أساس بالنسبة لها ، فالعرض المسرحي الدائري يفترض هذه الشاعرية الخيالية التي تجعل المكان يتسع أو يضيق ، بحيث يشمل المتفرج أو يستبعده ولعل أ .

سوريو عالم الجماليات الشهير خير من تناول بالتحليل والمقارنة ما رسماه « المكعب » و « الكرة » ، وتحليله هذا أهم مرجع يجب الاستعانة به كلما جرى الحديث عن المكان المسرحي ، أكد سوريو الفوارق الأساسية التي تفصل بين خشبة المسرح الايطالية والمسرح الدائري ، وتمكن من أن يثبت أن تجربة المسرح الدائرة ليست تخيلات بعيدة عن الممارسة المهنية ، ولاحظ ان الممثلين على خشبة المسرح الدائرية وهي مجردة من حيث المبدأ ، يثيرون حولهم عالما شاعريا مكونا من دوائر مشعة ويجرون اليه المتفرج ، لكن كيف يجرون المتفرج الى هذا العالم ؟ مهما كان مستوى نجاح العالم الدرامي الذي تخلفه المسرحية وسحره ، لا يؤثر الا اذا استخدم التكنيك المناسب . وهو يتمثل هنا في الأدوات من ناحية ، والاخراج والتمثيل من ناحية اخرى .

تكوين المسرح الدائري يجعل منه بوتقة تنصهر فيها الانفعالات ومكانا متميزا لايصال الضحك اوالبكاء . فالمتفرج هنا مع الممثل قلبا وقالبا ، اي مع الشخصية أو بعبارة أدق ، مع الاثنين معا ، أي أنه يتابع أداء الممثل وينسى أنه تمثيل في الوقت نفسه مما يلفت النظر الى القضية التي أثرناها : كيف يجر المتفرج الى عالم العمل المسرحي ؟ هل يتعاطف مع الأداء أي يظل بداخله أم يتأمله من الخارج ؟ . والجواب هو أن الأعمال المسرحية لا تفترض نفس المشاركة او الحركة الجدلية بين الابتعاد والاتصال . وحسب نوع المسرحية وأحداثها ، يسعى المخرج الى نقل عدوى الانفعال الى المتفرج ما أمكنه ذلك ، أو يسعى الى إبعاد هذا الانفعال عنه ما أمكنه ذلك . ولربما ساعد على هذه المشاركة قرب المتفرج من الممثل والمكان الخالي من الحدود والعلامات المحددة الملزمة الذي ييسر الانطلاق الى عالم الحلم .

والاضاءة تتدخل في المقام الأول لاجراء هذا الاتصال أو ايجاد هذه المسافة فهي التي تحدد مكان الممثل ، وتخلق الجو المناسب للحدث . لكنها تقيم ايضا علاقة صحيحة بين البلاتوه والصالة ، حسب ما اذا كانت مسلطة على المسرح او الصالة او الاثنين معا . وهي التي تحدد مساحة الظلال وتوسعها وتضيقها . وكل هذه التغييرات تؤثر بدرجة كبيرة على طريقة المشاركة .

بالنسبة للاخراج يوجه المخرج الممثلين وحركاتهم كما يحدث في أي مسرح . فهم يقفون ويجلسون ، ويقتربون ويبتعدون ، لأسباب نفسية ، ويتجمعون اذا اقتضى الامر ذلك منطقيا ، أو من أجل تشكيل معين . . وفي المسرح الدائري تتخذ هذه التحركات فاعلية كبرى بالنسبة للمشاركة والايحاء بالمكان .

في المسرح الدائري لا ينبغي أن ننظر إلى فن التمثيل من الزاوية التقليدية فقط . ففي هذا المسرح ، الكلمة ، والحركة ، والفعل تتدخل في الايحاء بالمكان ، وتثير عالما خياليا كاملا . ويكتسب الصوت والنظر أهمية خاصة فالنظرات المتبادلة بين الشخصيات ليست لها أهمية نفسية فحسب . فهي ترسم بدقة ـ اذا أبرزت في سياق الأحداث ـ حدود منطقة الاثارة التي يقع فيها المشهد الدرامي ـ على سبيل المثال ، اذا تبادلت ثلاث شخصيات النظرات في لحظة مميزة ، حددت المثلث الذي يتركز فيه هذه اللحظة في الزمان والمكان .

لكن ، أين يقع المركز في المسرح الدائري ؟ اذا كانت الصالة متوسطة ، وخشبة المسرح دائرة كاملة ، وكان الجمهور موزعا توزيعا متجانسا ، كان الأمر بسيطا ، وانتظم المكان حول مركز الدائرة . لكن الأمر يختلف إذا كانت الصالة كبيرة . عندئذ يصبح توزيع الجمهور غير متجانس ويتسع البلاتوه ، لكنه لا يتخذ شكل الدائرة الكاملة . ومن ثم كانت الأهمية الخاصة التي يكتسبها كل من شكل البلاتوه والعلاقة بين المسرح والصالة .

●●●

أيا كان الشكل الذي تتخذه خشبة المسرح الحديث خاصة ، ويتخذه المسرح عامة ، فهو من شأن المعماريين أولا وقبل كل شيء . ولا يستطيع المخرج إلا أن يوحي إليهم ببعض أفكاره وتصوره للمكان . لكن ، بعد أن يُبْنَى المسرح بكافة عناصره ، يصبح من شأن المخرج في المقام الاول . فهو الذي يتولى وضع كل شيء في مكانه بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . أين يجلس المتفرجون ؟ أين وكيف يتحرك الممثلون ؟ هل يوضع الديكور أم يلغي ؟ الخ . . . والمخرج هو الذي يتولى ملء المكان الفارغ لكي يصبح مسرحا ، أو لم يقال إن « المسرح خشبة يجب ملء فراغها ؟ » . طالما أن خشبة المسرح تظل فارغة ، تظل مكانا ميتا لا حياة فيه . ولا تدب فيها هذه الحياة الا إذا دخلها الممثل ، سواء كان من لحم ودم أو كان مجرد دمية . فالممثل يبعث الحياة في المكان بكلماته وحركاته وتحركاته . وعلى خشبة المسرح . أيضا يتعامل مع بعض الأشياء التي تكتسب أهمية كبرى أو صغرى حسب المسرحية . والممثل والاشياء عنصران أساسيان إذن في المسرح . لذا كان من الطبيعي أن يوليها المخرجون أهمية خاصة ، عندما أعادوا النظر في المفهوم التقليدي لخشبة المسرح . وكان من الطبيعي أيضا أن يقتفى الكتاب أثرهم وأن تتأثر مؤلفاتهم بهذه الرؤية الجديدة .

لا يخلو وجود الممثل على خشبة المسرح ـ سواء تكلم أو ظل صامتا وكأنه قطعة من الديكور ـ من المعنى أبدا . فوجوده معناه أن له دورا فيما يجري من أحداث . وتكتسب حركاته ، بالتالي ، معاني متعددة . اذا اقترب ممثل من آخر ، كان معنى هذا : الرغبة في التودد ، أو الحب ، أو الفضول ، أو القتل ، الخ . . . لكن إذا كان هذا الاقتراب تعبيرا عن المودة ، صاحبته نظرة أو حركة توضح معناه ، واذا كان تعبيرا عن العداء والتهديد ، صاحبته أيضا نظرة أو حركة تؤكدهما ، أما اذا كان تعبيرا عن رغبة في القتل ، فلا بد من وجود الأداة التي سيتم بها هذا القتل . وابتعاد الممثل عن الممثلة مثلا ـ اذا كان متحابين ـ قد يعني الجفاء أو التحول عن الحب الخ . . . . أي أن المسافة بين الممثلين تعبير مباشر عن الصلة بينهم ، والمشاعر التي يكنها كل منهم للآخر . كذلك ، دخول الممثل أو خروجه له معنى معين . قد يكون دخوله مكانا ما بمثابة القضاء عليه ، وخروجه منه رمزا لخلاصه واسترداده لحريته ، وانطلاقه نحو حياة أخرى جديدة . في خاتمة مسرحية تشيكوف « بستان الكرز » تخرج كل الشخصيات طائعة أو مختارة من البيت الذي يرمز إلى مجتمع بَالٍ يراد تغييره . لكن هذه الشخصيات تنسى الخادم العجوز الذي عاش في ظل هذا المجتمع ، ويرفض التغيير ، فتغلق عليه الباب وتذهب . وهكذا ، يبقى في المكان الذي ارتبط به اجتماعيا وعاطفيا ، ويموت فيه . واذا وجدت على المسرح درجات سلم ، وصعد عليها الممثل ، كان معنى هذا ارتقاءه اجتماعيا أو سياسيا ، أما اذا نزل الدرج ، فقد يعني هذا سقوطه وانحطاطه . والاقتراب والابتعاد ، والدخول والخروج ، والصعود والنزول ، علامات اصطلاحية يعمد إليها المخرج ويفسرها المتلقي ـ المتفرج توا . هذا بالنسبة لتحركات الممثل على خشبة المسرح . لكن سبق أن قلنا

إن المسرح المعاصر حاول أن يزيل الحد الفاصل بين خشبة المسرح والصالة . وكان سبيله إلى ذلك تحريك الممثلين في المكانين معا . فكثيرا ما نرى الممثلين يدخلون من بين صفوف المتفرجين ويعتلون خشبة المسرح ، أو نراهم ينزلون بين المتفرجين ويخاطبونهم مباشرة ، وكأنهم جزء لا يتجزأ من العرض . نسوق مثالا لذلك المسرحية التي قدمها المخرج الألماني ب . شتاين « أجاممنون » في مهرجان الخريف في باريس عام ١٩٨٠ اختار شتاين لعرض مسرحيته مكانا في ضواحي باريس يتطلب من المتفرج شيئا من الجهد للوصول اليه . والمكان ذاته قاعة أحد قصور الثقافة ، وضعت فيها مقاعد خشبية متدرجة نسبيا ، يجلس عليها المتفرجون بشرط أن يمدوا سيقانهم أمامهم أويثنوها تحتهم . وأراد المخرج أن يؤكد بهذا أن الوضع التقليدي المريح للمتفرج قد انتهى . وعندما دخل أجاممنون - في الجزء الأول من الثلاثية - لم يدخل من الكواليس ، لأن لا وجود لها ، وإنما دخل من جانب المسرح ، من أعلاه ، وهبط إلى مكان العرض على منصة تسير على قضبان . وأعلن عن قدومه وسبقه ضوء قوى . أما الكورس في هذه المسرحية فمكون من العجائز الذين يلبسون الملابس الحديثة والقبعات ، أحيانا يظل الكورس على خشبة المسرح ، وأحيانا أخرى يتجول أفراده بين المتفرجين ، وسط الظلام ، وهم يمسكون بطاريات محدودة الضوء . أى أن الكورس يحول المتفرجين ، في لحظات ما ، إلى ممثلين . وتحركاتهم هذه تتفق كل الاتفاق مع المفهوم الاغريقي للكورس ، حيث يرمز هذا الأخير إلى سكان المدينة كلها ، ويصبح مندوبا للجمهور ، يشهد الأحداث ويعلق عليها .

وعندما يتحرك الممثل في المكان المرئى المحسوس ، يستغله - إذا صح هذا التعبير - ما أمكنه ذلك . لكن ، يوجد إلى جانب هذا المكان المرئى مكان آخر لا يُرى ، يتحرك فيه الممثل بخياله مستخدما الكلمة ، لا الحركة . هذا المكان ماثل في النص الدرامي ، لكنه لا يقبل التصوير . أى أنه موجود ، لكن خارج نطاق خشبة المسرح . وقد تستبدل الحركة بالصوت أو الصورة في الاشارة إلى هذا المكان . اذا دخل الممثل مرتديا معطفا واقيا من المطر مبتلا ، دل هذا على أن المطر يتساقط في الخارج .

وحركة الممثل - لاتحركاته - غنية بالمعاني أيضا . لذا ، حاول بعض المخرجين ان يجعلوا من جسم الممثل ، الذي تصدر عنه تلك الحركة ، مركزا للعرض . وأشهر هؤلاء المخرجين قاطبة هو البولندي جروتوفسكي الذي قام ، منذ عام ١٩٦٠ ، بتجارب شهيرة ، سواء في مجال أداء الممثل أو في طريقة استخدام مكان التمثيل . وبذا ، جدد في كل عرض قدمه ، بل احيانا في العرض الواحد ، العلاقة بين الممثلين والمتفرجين ، وحاول ان يثير الحياة الداخلية لدى المتفرجين بتحطيمه كافة العقبات ، والكليشهات الذهنية التي تحول دون الوصول الى لاشعورهم . ومن ثم ، كان من الضروري ان تكون الوسائل المستخدمة مختلفة في كل عرض . لم يتأثر جروتوفسكي بآرتو بقدر ما تأثر بستانسلافسكي . فلقد طلب من الممثل ان يبلغ أبعد الحدود في ادائه ، وأن يصل الى التجريد الى العمل المضني الذي يجعله يسيطر على جسمه يوما بعد يوم ، ويعرف اعماق ذاته الخفية . وبالفعل ، اذا استبعدنا كل المفاهيم المسرحية ، وبحثنا عن جوهر المسرح ونواته ، وجدنا المتفرج والممثل وجها لوجه . هكذا ، يقع عبء المسرح كله على كاهل الممثل ويدعوه جروتوفسكي الى العثور على سبيله الاصيل ومعرفة طبيعة وظيفته بين البشر . فهو الفنان الوحيد الذي يستطيع ان يحطم كل العوائق ، ويطلق الفنان لنزعاته الخفية ، ويخرجها الى حيز الوجود عن طريق الجسد ، جسده هو ، امام

الآخرين ، وكأنه قربان يقدم نفسه على خشبة المسرح . يجب أن يخضع الممثل للتدريب الدقيق الذي يتطلب منه التلقائية والخضوع في آن واحد ، ولاينبغي ان يسعى الى طلب التصفيق . بل يجب ان يتقدم ، اثناء الاحتفال المسرحي ، مرتديا ثيابا بسيطة ، ووجهه خال من الماكياج ، في مكان بسيط المعمار ، تحت إضاءة تقتصر على عنصرها الجوهري . في هذا المسرح « الفقير » ، على حد تعبير جروتوفسكي يحرم الممثل من العناصر التي يستند اليها عامة ، ويتمثل مكان العرض كله في جسده ، والحركات التي تصدر عنه .

وعن الاشياء نقول أن وظيفتها الاولى في المسرح هي أن تملأه ، أو بعبارة أدق ، أن تشير الى كونه مكان العرض المسرحي . هذه الاشياء هي التي تعطي خشبة المسرح طابعها المحسوس ، اذن ، هي التي تعني ان المسرح مسرح له طابع مزدوج ، واقعي ولا واقعي ، فوجود الاشياء في المكان هو الذي يقول انه مكان العرض المسرحي . اذا وضع مقعد على خشبة المسرح ، كان معناه مختلفا عن المعنى الذي يتخذه لو انه وضع في الصالة . علاوة على ان الاشياء تملأ المكان ، وتحدد نسبه ، وتدل على انه يحاكي مكانا حقيقيا ، كما انها تلعب دور الوسيط بين مكان العرض والممثل . فالاشياء تظل ثابتة جامدة في مكانها ، الى ان تمتد اليها يد الممثل وتمسك بها ، وتنقلها أو تستخدمها . كذلك تلعب الاشياء دور الوسيط بين اجسام الممثلين ، فهي تلعب دورا في تمثيلهم المتبادل ، وعلاقاتهم الجسمانية والنفسية . مثال ذلك كل العروض التي نرى فيها مائدة طعام . يتضح من كل هذا ان الاشياء في المسرح وسيلة لابراز العلاقة المباشرة بين البشر ، وبين البشر والعالم . من هذا المنطلق لاتظهر الاشياء على انها كذلك ، وانما تقيم علاقة مباشرة فيما بينها وبين نشاط الكائن البشري على المسرح ، يمكن ان يظهر اسكافي يصلح الاحذية ، او بنّاء يباشر عمله ، أو شخص يتحدث في التليفون . يمكّننا المسرح من استكشاف ديناميكية الاشياء ، وهي على علاقة مباشرة بديناميكية العلاقات الانسانية .

وفي المسرح المعاصر عمد الكتاب الى استخدام الاشياء بطريقتين أساسيتين : « ١ » ملء الفراغ بالاشياء ، أو افراغه . ولعل أ . يونسكو اشهر الكتاب المعاصرين في هذا الصدد . فلقد جعل من تعدد الاشياء وتكاثرها مبدأ أساسيا أشار به الى الاضطراب الذي يشيع في النفس البشرية ، وينذر بضياع الشخصية أو تحللها ، عند يونسكو ، نجد على خشبة المسرح عددا كبيرا من الخراتيت ، والبيض ، والكراسي ، واقداح الشاي .. الخ .. بل لقد جعل لاحدى الشخصيات النسائية ثلاثة أنوف . هذا في الاثناء التي قلل فيها بيكيت من عدد الاشياء ـ وهو من كتاب العبث مثل يونسكو ـ وجعل لها معنى مختلفا . ففي مسرحيته « في انتظار جودو » ، جعل الشيء الوحيد الذي يرى في مكان العرض. شجرة جرداء في الفصل الاول ، تورق وتخضر في الفصل الثاني . وكثرة الاشياء في العرض الذي قدمه ر . بلانشون عن « أرتو آداموف » لها معنى جمالي ، ففي هذا الكم من الاشياء المتنافرة المتجاورة على البلاتوه ، نرى صورة مقنعة لفوضى الاشياء في عالمنا المعاصر ، عالم غزته الاشياء . اما افراغ المكان من الاشياء ما أمكن ، في العرض الذي قدمه سترهلر عن « الملك لير » فيدل على التجريد المأساوي ، وصغر الانسان في مكان يسوده العنف ، وفي هذا العرض ، استبدل المخرج الاشياء بالاضاءة واعطاها معنى استعاريا ، بالاضاءة ، عزل الاشياء ، وجعل البياض يكسو الوجوه ، وأضفى على الملابس طابعا تجريديا ، وجعلها تصور العاصفة وثورتها .

أي أنه جعل من الاضاءة شيئا ، « ٢ » الوسيلة الثانية صورة مقنعة عن العالم ـ بدون الالتجاء الى المحاكاة ـ بتوسيع خشبة المسرح أو تضييقها ، الى مالا نهاية ، وذلك بتغيير حجم الاشياء أي بتكبيرها أو تصغيرها . . . .

هذه بعض علامات حاولنا ان نضعها على الطريق ، من أجل فهم المكان المسرحي ودراسته . ولعلها بما فيه الكفاية على أهمية ذلك المكان وتكوينه ، واشكاله ، وعناصره ، الخ . . . لكنها ستتغير حتما مع التجارب الجديدة ، والابحاث التي تجري كل يوم في هذا المجال . . والسؤال المطروح هو : أين تقف هذه التجارب ، والى أي النتائج تنتهي ؟ إلى تغيير جذري أم عودة الى الوراء ؟ وأيا كانت النتائج ، فهي تنم عن تفكير دائم في الطريقة التي تجعل من المسرح فنا قادرا على منافسة السينما والتليفزيون . .

***

Bibliographie : المراجع

Anne Ubersfeld ; Lire Le theatre

Paris , Editions sociales , 1978

L,espace theatral

Paris , CNDP , 1980 (no=45)

Le Lieu theatral dans la societe moderne

Paris , CNRS , 1966

Le Theatre

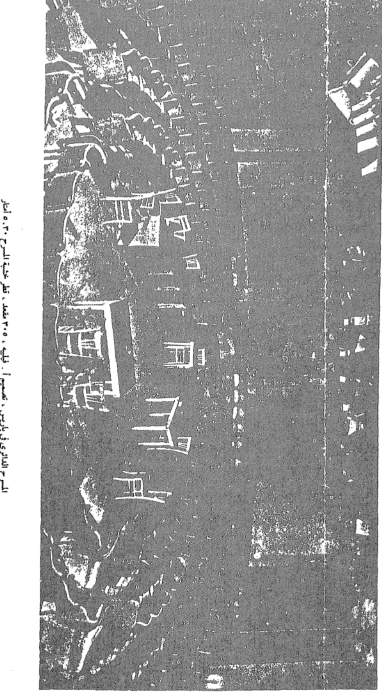
Paris , Bordas 1980

Samia Assad Chahine ;

Regards sur le theatre d A ¾ Adamov

Paris , Nizet 1981 .

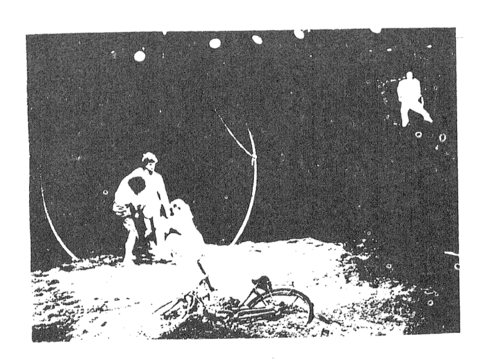
***



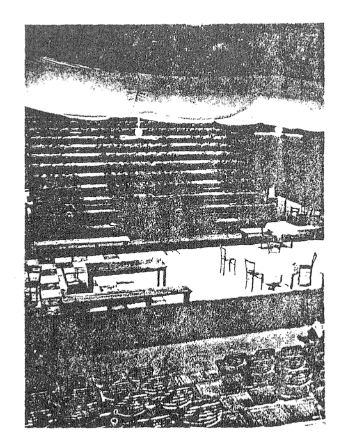
المسرح الدائري في باريس ، تصميم أ . فيليه ، ٣٠٥ مقعد ، قطر خشبة المسرح ٥،٣٠ أمتار



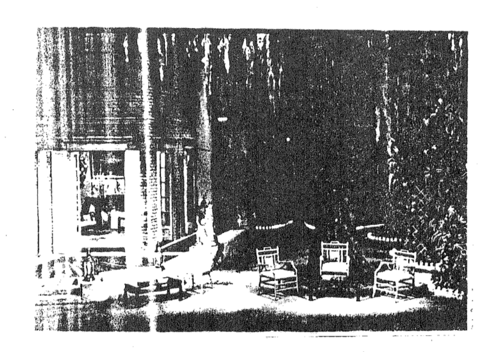
المخرج البولندي ت . كانتور يقف مع الدمى ، في مكان واحد ، في مسرحيته « الفصل الميت » .



مشهد من مسرحية أ . آداموف « آه لو أن الصيف عاد » في الركن الأيمن من الصورة ، الشخصية التي تحلم وحلمها .



خشبة مسرح مستطيلة ، مقاعد المتفرجين على جانبي المسرح



الصالون البورجوازي في إحدى مسرحيات « البولفار » .

الرؤية الاجتماعية في النقد الفرنسي المعاصر

محمد علي الكردي

أستاذ الحضارة الفرنسية
بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

إننا نريد في هذا المقال إلقاء الضوء على واحد من أهم المناهج الدراسية التي تعنى بتطبيقها مدرسة « النقد الجديد » في فرنسا ، وهي المعروفة باتصالها الوثيق بحركة العلوم الانسانية التي شهدت تطورا عظيما خلال الثلث الثاني من القرن العشرين ، تطورا يرتبط منهجا وفلسفة ، بذيوع علم اللغة البنائي الذي وضع لبناته العالم السويسري « فرديناند دي سوسير »[١] في أوائل هذا القرن .

ولربما بدأ اصطلاح المدرسة لفظا مبالغا فيه لأول لحظة ، بسبب تعدد الاتجاهات واختلاف التيارات التي تسود في إطار البنائية أو البنوية ، إلا أن ما يشفع لنا في استخدام لفظة « المدرسة » هو اشتراك جميع هذه التيارات والاتجاهات في عدد من المبادىء الثابتة التي تشكل فلسفة النسق البنائي وتحدد وظيفته ، فالاتجاه النفساني الذي تمثله مدرسة جاك لاكان واجتهادات شارل موررون ، والاتجاه اللغوي أو الاتجاه السيميولوجي أي ذلك الذي يعالج النصوص الأدبية وغيرها على أنها جزء من علم الدلالات والإشارات (مدرسة رولان بارت)[٢] يرتبطون جميعا برؤية تتخطى ظاهر النص لتبرز فيه بنية صورية تكون بالنسبة له بمثابة الحامل اللغوي والنسق الفكري والأيديولوجي . بعبارة أخرى تتفق جميع هذه الاتجاهات على رفض مبدأ القراءة الانطباعية التفتيتية للنصوص كما تقوم على تجاوز فكرة الثنائية التقليدية التي تربط بين حياة الكاتب من جهة وبين المؤلف الأدبي من جهة أخرى ، فالعمل الأدبي لم يعد ينظر إليه على أنه مجرد تعبير لخلجات الكاتب وانطباعاته الذاتية الأمر الذي يدفع الناقد إلى دراسة الإنسان وحياته من خلال الكتاب أكثر .

---

(١) Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique generale. paris, payot, 1069.
لقد جمعت في هذا الكتاب الدروس الثلاثة الشهيرة التي ألقاها فرديناند دي سوسير في جامعة جنيف من عام ١٩٠٦ الى ١٩١١ ولقد كتب هذه الدروس أن تضع أساس علم اللسان الحديث .

(٢) راجع مقال الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد : النصوص والإشارات ـ قراءة في فكر رولان بارت ، عالم الفكر ، العدد الثاني ، ١٩٨٠ ، ص ٢٣٥ .

من الاهتمام بالكتاب نفسه وفن المؤلف ، ولم يعد ينظر إليه على أنه نتاج أو صورة مباشرة للواقع الذي يعيش فيه الكاتب على طريقة التحليل الواقعي المباشر للمؤشرات ، ولم يعد يقدر كلون من السياق أو المجال لالتقاط العبارات المأثورة والجمل الرنانة المؤثرة التي قد تصادف هوى في بعض النفوس أو لا تصادف .

إن المدرسة البنائية تعالج ، في الواقع النصوص الأدبية معالجة لا علاقة لها بما ألفناه من موضوعات التذوق الفني أو الإحساس بالجمال والتعبير عنه ، كما أنها لا تُعْنَى إطلاقا بأغراض الكاتب وقصده أو لنجاحه أو فشله في توصيل رسالته وأهدافه ، إذ أنها ترمي ، في واقع الأمر ، إلى دراسة الأدب دراسة علمية موضوعية تقوم على تحديد وظائفه وأنساقه وأنماطه ، الأمر الذي يتيح إقامة علم للأدب موضوعه تصنيف أنواع الكتابة الأدبية وتحليلها . لذلك يحلو لرواد هذه المدرسة النقدية أن يتحدثوا عن « أدبية » الأدب (La litterarite)[٣] .

إن هذه النظرة تقوم على مفهوم « الانتاجية » الذي يخالف تماماً النظرة الاستهلاكية أو الاستمتاعية للأدب إذ أن الأدب لا يقدم لنا من خلال هذه النظرة الانتاجية على أنه صادق ومعبر أي مطابق لواقع ثابت لاتتجاوز فيه عملية المتغيرات احداث ألوان بسيطة وساذجة من الانفعالات والعواطف كالتحمس والاعجاب أو الحسرة والرثاء ، وإنما يقدم لنا في صورة « عمليات » إنتاجية لصور وإشارات ودلالات تؤدي وظائف معينة ومحددة تناظر بها عملية الانتاج الأدبي من خلال استراتيجية عامة تحدد طبيعة علاقاتها الدينامية بمختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية للواقع الذي نعيش فيه أو لواقع الحقبة التاريخية محل الدراسة .

ولقد تبلورت هذه النظرة في نطاق جماعة مجلة (Tel Quel) التي تعمل على صياغة نظرية مادية بحتة في الكتابة[٤]. وفي مجال الرواية الجديدة التي ينظر لها الكاتب والروائي جان ريكاردو (قضايا الرواية الجديدة ١٩٦٧ ومن

---

(٣) Tzvetan Todorov, "Les categories du recit litteraire, in Communications, no 8, 1966, p. 125.

يقول تودوروف : « إن دراسة « الأدبية » وليس الأدب تعد الصيغة التي ـ منذ قرابة خمسين عاماً ـ أشارت إلى ظهور أول اتجاه حديث في الدراسات الأدبية وهو الشكلية الروسية . كان المراد بجملة « جاكوبسون » هذه إعادة تعريف موضوع البحث ، ومع ذلك فلقد أسيء طويلاً فهم معناها الحقيقي . فهي لا تهدف إلى إحلال دراسة مكونية محل المنهج المفارق (النفسي الاجتماعي أو الفلسفي) الذي كان سائداً حتى هذه الآونة : ففي أي حال لا يمكن الاكتفاء بوصف مؤلف ما ، الأمر الذي لا يمكن أن يكون هدفاً لعلم (وكان الأمر بصدد علم فعلاً) إنه من الأصوب أن نقول : بدلاً من إسقاط المؤلف الأدبي على نوع آخر من الخطاب ، فلنسقطه هنا على الخطاب الأدبي ، فنقوم بدرس لا المؤلف نفسه ولكن احتمالات الخطاب الأدبي التي جعلت هذا المؤلف ممكناً : على هذا النحو تستطيع الدراسات الأدبية أن تصبح علماً للأدب ، ص ١٢٥ .

(٤) Theorie d'ensemble. Paris, Ed. du Seuil, 1968.

يقدم لنا هذا الكتاب الذي تشترك مجموعة كبيرة من كبار المفكرين المحدثين في تأليفه عناصر كافية لصياغة نظرية مادية متكاملة في فن الكتابة الحديثة ، وأهم هؤلاء المفكرين : ميشيل فوكو ، رولان بارت ، جاك دريدا ، فيليب سوللرز ، جوليا كريستيفا ، وتنطبق هذه النظرية على هؤلاء المفكرين أنفسهم كما تنطبق على معظم كتاب الرواية الجديدة وأهمهم كلود سيمون ، وآلان روب ـ جرييه وروبير بنجيه كما تنطبق على مُنَظِّر الرواية الجديدة الأكبر جان ريكاردو وعلى الفيلسوف لويس ألتوسر والمحلل النفسي جاك لاكان .

يمكن تلخيص العناصر الأساسية لهذه النظرية في ثلاث نقاط رئيسية :

أ ـ لا يمكن للكتابة أن تكون في وظيفتها الإنتاجية تمثيلاً : فالكتابة لا تمثل الواقع بقدر ما تنتج واقعها الخاص بها . إن عملية الكتابة ، يقول لنا ميشيل فوكو ، تولد الخيال وترتبط به بطريقة مركبة ، فهي تنتظر منه دعماً ودحضاً على السواء . إنها تفترض « مسافة لا تخص العالم أو اللاشعور أو النظر أو السريرة ، مسافة تقدم لنا ، في حالة تجردها ، تربيعات من السطور المحبرة » . أي أن اللغة بفضل قدرتها الخيالية أو التصويرية مسافة الأشياء بالنسبة لها هي المكان الصناعي الذي يظهر فيه الوجود الخيالي للأشياء .. ص ١٩ ، ٢٠ .

ب ـ الكتابة تنظم التاريخ : أي أن الكتابة لا تتمركز على الذات أو التاريخ ، والمقصود بذلك استبعاد أية علاقة ذاتية بين الكاتب والكتابة ، فالكتابة تحمل الكاتب وتوجهه وليس العكس واستبعاد مفهوم الشمولية التاريخية الخطية التي تجعل من الكتابة نسقاً رمزياً معبراً عنها . الهدف من ذلك هو تحرير عملية الكتابة من المؤثرات الذاتية والأيديولوجية بحيث تصوغ هي التاريخ كمجموعة من البناءات المستقلة . ص ٩ .

جـ ـ الكتابة ليست دلالة للحقيقة : أي أن الكتابة ليست مجالاً لإبراز الحقيقة وإنما هي مكان نقدي يظهر فيه النص كحصيلة لتوزيع العلاقات بين الكتابة والكلام وبين التمثيل والمكان . ص ٩ .

لقد عمل لوسيان جولدمان على بلورة بعض المفاهيم الاجتماعية « اللوكاتشية » في أعمال ودراسات كثيرة أهمها كتابه عن الرؤية التراجيدية عند باسكال وراسين الذي اختار له عنوان « الإله الخفي » ودراسته عن مالرو في كتابه « من أجل علم اجتماعي روائي »(٥) .

أجل نظرية للرواية الجديدة ١٩٧١) . إلا أن النقد الجديد ، في الواقع بدأ قبل أن تسود هذه النظرة المادية التي تعنى ، قبل كل شيء ، باستخراج مجموعة من القواعد والقوانين الخاصة بإنتاجية النص الأدبي الأمر الذي يكاد يجعل من هذا الأخير ضربا من الآلة المنتجة للصور والمعاني . ونحن نريد ، بصفة خاصة ، أن نبرز خصائص المدرسة الاجتماعية التي ألقى أسسها المفكر المجري الشهير لوكاتش في كتاباته المتعددة عن « الرواية التاريخية » و « نظرية الرواية » والتي بلورها على وجه الدقة ، في فرنسا الفيلسوف الاجتماعي لوسيان جولدمان ، صاحب منهج البنائية التوليدية .

إن لوسيان جولدمان يريد أن يفيد من علم الاجتماع وخاصة ما يصطنع منه المنهج المادي في تفسير الظواهر الثقافية بعامة والأدبية بخاصة ، إنه يريد ، على وجه التحديد إقامة لون متخصص من علم الاجتماع هو علم الاجتماع الأدبي . وليس من شك في أن المقصود بهذا العلم ليس مجرد دراسة المؤثرات الاجتماعية في العمل الأدبي أو الاستدلال عن طريق العمل الأدبي على صورة المجتمع الذي يعيش فيه الكاتب ومدى تأثره به وتفاعله معه أو مدى صدق الكاتب في التعبير عن أهم مظاهر مجتمعه وأشكاله إذ أن هذه كلها أمور بسيطة ميسرة ليست جديرة ، في نظر هذا الكاتب ، بأن يُعْنَى بها علم الاجتماع لأنها لاتحتاج في واقع الأمر ، إلى تخصص دقيق أو دربة معينة بمناهج وفنون علم الاجتماع ، كما أنها لاتقوم على إدراك الخلفيات الاجتماعية التي يجب أن تكون هي الأساس الذي يقيم عليه عالم الاجتماع تفسيره للظواهر الأدبية أو الفنية ، ومن ثم يتبين لنا أن علم الاجتماع المقصود هنا لايخلو من خلفية فلسفية توجهه وترسم له إطاره العام ومنهجه المميز . ولقد قلنا إن المقصود بهذا هو اصطناع المذهب المادي الجدلي الذي طبقه « جورج لوكاتش » وحاول عن طريقه ، بالرغم من المزالق الهيجلية التي وقع فيها ، إيجاد ألوان من التوافق بين الأبنية الصورية للأعمال الأدبية والفكرية وبين الأبنية التنظيمية للمجتمع الأوربي لاسيما في بداية قيام الرأسمالية .

ونحن إذا أردنا أن نفهم بدقة أكثر المقصود بهذا التوافق ، علينا أن نعرض بالدرس والتحليل لبعض نظريات لوسيان جولدمان الأساسية في كتابه « الإله الخفي » وكتابه الآخر عن « علم الاجتماع الروائي » .

يحاول الكاتب في دراسته الأولى أن يطبق مفهوم « رؤية الموجود » (Weltanschauung) الذي يستمده من كتابات « لوكاتش » ليطبقه على مفهوم الرؤية المأسوية التي تميز مسرح « جان راسين » وكتابات المفكر الديني والعالم « بليز باسكال » والمقصود هنا برؤية الموجود هو الرؤية الشمولية التي تميز الطبقة الاجتماعية وتحدد موقفها الكلي من

(٥) Lucien Goldmann, Le dieu cache. Paris, Gallimard, 1955.
Lucien Goldmann, Pour une Sociologie du roman. Paris, Gallimard, 1964

بينما أعمال جورج لوكاش معروفة وبعض منها مترجم في العالم العربي . فإن الدراسات الخاصة بلوسيان جولدمان ما زالت في بدايتها ولذلك نريد أن نشير هنا إلى دراسة الدكتور جابر عصفور المركزة عن « البنيوية التوليدية » في مجلة فصول ، العدد الثاني ، يناير ١٩٨١ . وهي بداية طيبة نشيد بها ونود استكمالها ، إلا أنه إذا كان لوسيان جولدمان مجهولاً في المشرق العربي ، فإنه ليس كذلك في بلاد المغرب العربي وخاصة في الجزائر ، ونود أن نشير هنا إلى الدراسة القيمة التي قدمها طهار لبيب جديدي عن الشعر العذري عند العرب وحاول فيها تطبيق منهج جولدمان في الاجتماع الأدبي ، وهي محاولة جديرة بالترجمة :
Tahar Labib Djedidi, La poesie amoureuse des Arabes. Contribution a une sociologie de la litterature arabe. SNED. Etudes et Documents. ALGER, 1972.

المجتمع الذي تعيش فيه وتمارس من خلاله نضالها لتحقيق مصالحها ومطامحها . ويجدر بنا إبراز هذا الجانب الشمولي في الرؤية الخاصة بالطبقة الاجتماعية ، لأن الطبقة تختلف عن أي تقسيم فئوي آخر في المجتمع نظرا لأنها تتسم بسمة خاصة أساسية ألا وهي كونها بناء اجتماعيا كليا كبيرا (macro-sociologique) يقدم منظوره الأيديولوجي في شكل صيغ وحلول عامة للمجتمع ككل وإن كان يشكل هذا المنظور في الوقت نفسه مدخله الخاص إلى هذا المجتمع . ومن ثم تصبح هذه النظرة الطبقية ، بهذا المفهوم الشمولي ، نظرة متكاملة للحياة والمجتمع والوجود فهي لاتقدم من قبل الطبقة على أنها خاصة بها فحسب ، وإنما تقدم في صورة قضية عامة تضع في الاعتبار ماضي المجتمع وحاضره ومستقبله ، وهذا ما نراه بجلاء في طرح قضية الحرية والديمقراطية بالنسبة للطبقة الليبرالية وقضية العدالة الاجتماعية بالنسبة للطبقة العاملة والفئات الكادحة .

على هذا النحو تجمع الطبقة ، في نظر جولدمان ولوكاتش ، بين الخصوصية والشمولية ، ومن هنا كان التقاؤها ببعض الأشكال الفنية والأدبية والفكرية أمرا معقولا . إلا أن هذا الالتقاء لايمكن أن يكون بسيطا او آليا كما هو الحال في منظور المؤثرات التقليدي . ولكن لا بد لنا هنا من وقفة لنتساءل كيف يتم هذا الالتقاء بين ضمير طبقة معينة وبين الرؤية الفنية التي تميز عملا محددا يقوم به كاتب فرد ؟ لاشك أن أي فرد من أفراد المجتمع لايعيش في فراغ ، وإن كانت له خصوصيته وسماته الشخصية المميزة ، إلا أن جولدمان يذهب هنا مذهباً خاصاً فهو يقيم علاقة عكسية بين جودة العمل الفني وبروز السمات الشخصية أو الفردية الضيقة للكاتب : إذ أنه كلما كثرت هذه السمات وتضخمت قلت جودة العمل الفني وتضاءلت قدرته التعبيرية الاجتماعية . ومن هنا كانت نظرة لوسيان جولدمان إلى المجتمع على أنه الخالق أو الصانع الحقيقي للأعمال الأدبية والفنية العالية على أساس أن الأديب أو الفنان العبقري هو الذي يستطيع بقدرته التعبيرية الخارقة ودقة حسه البالغة أن يصوغ في شكل فني المطامح والمضامين الفعلية أو الممكنة للطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها أو التي يتعاطف معها . على ضوء هذه المفاهيم وجد لوسيان جولدمان أن باسكال وراسين عبرا من خلال نظرتهما المأسوية إلى الوجود عن رؤية تشاؤمية قاسية ميزت الحركة الدينية المعروفة في القرن السابع عشر باسم الجانسينزم (Le Jansenisme) وبلورت الوضع اليائس لطبقة محددة من المجتمع الفرنسي وهي طبقة « نبلاء الإدارة والقضاء » . ومما يؤثر عن هذين الكاتبين العظيمين أنهما ينتميان إلى هذه الفئة الاجتماعية ويعتنقان هذا المذهب الصارم[٦] من مذاهب الكاثوليكية ، وعلينا أن نتساءل الآن كيف يتم الالتقاء بين هذه المستويات الثلاثة : المستوى الاجتماعي ، المستوى الديني ، والمستوى الأدبي أو الفكري ؟ .

---

(٦) يرجع اسم هذا المذهب « الجانسينزم » إلى مؤسسة الراهب البلجيكي (Jansenius) الذي حاول تقديم ضرب من التفسير الجبري لبعض آراء القديس « أوغسطين » ولقد ضمن هذا التفسير كتابه المشهور (L'Augustinus) الذي لم يعرف في فرنسا ، إلا بعد وفاته ، إذ أنه لم ينشر إلا في عام ١٦٤٠ ويعتمد هذا المذهب على عقيدتين أساسيتين :

آ) عقيدة سبق الاختيار من قبل الرب (predestination).

ب) عقيدة البركة الفعالة بذاتها ، (La grace efficace) الأمر الذي يعلق حرية الإنسان تماماً ولا يعطيه أي دور إيجابي في إنقاذ روحه . وكان هذا التفسير الجبري يتعارض مع تفسير الراهب الأسباني « مولينا » الذي يقول بوجود « بركة كافية » أودعها الرب في ضمير الإنسان وهي كافية لإنقاذه لو قام بأداء واجباته المفروضة عليه من قبل الكنيسة . وكان أتباع هذا الرأي الأخير هم اليسوعيون الذين تأسست حركتهم في أسبانيا في القرن السادس عشر . ومن ثم كان الخلاف شديداً بين هؤلاء وأولئك .

Antoine Adam, Du mysticisme a la revolte. Les Jansenistes au XVIIe Siecle. Paris, Fayard, 1968.

يبدأ جولدمان بعرض موقف نبلاء الإدارة (La Noblesse de robe) وهي في الأصل جماعة من البرجوازية القضائية والإدارية الثرية التي اشترت وظائف الدولة حينما شرع ملوك فرنسا منذ نهاية القرن السادس عشر في بيع بعض منها لسد حاجاتهم المتزايدة الى المال بسبب الحروب المستمرة والإنفاق الطفيلي المتزايد وذلك مقابل منح هذه الجماعة الألقاب والامتيازات التي ترتقي بها إلى مرتبة النبلاء . ولقد تدعم موقف هذه الطبقة الجديدة بقانون « لابوليت » (La Paulette) لعام ١٦١٠ الذي يمنحها حق توارث هذه الوظائف العامة ، الأمر الذي يخلق من هذه الفئة طائفة مختارة ومغلقة على نفسها ، فهي قد انسلخت من جهة عن البرجوازية ولم تستطع من جهة أخرى أن تندمج في طبقة نبلاء الدم أو العرق الذين كانوا ينظرون إليها نظرة ملؤها الاحتقار والازدراء نظراً لحداثتها وافتقارها إلى العراقة والمحتد . ولقد تضوعت هذه الجماعة واستقرت في معظم المراكز الإدارية الهامة بالمملكة الفرنسية ، الأمر الذي كفل لها قدرا من القوة والبأس جعلت تشكل معه خطرا على الدولة ، ولقد تجلى ذلك حينما اشتركت مع نبلاء الدم والأمراء في ثورتي « لافروند » (La Fronde) ضد السلطة الملكية عام ١٦٤٨ وعام ١٦٥١ ، الأمر الذي دفع لويس الرابع عشر حينما استولى بنفسه على مقاليد الحكم عام ١٦٦١ إلى تقليص دور هذه الطبقة وإحلال رجاله الأوفياء في وظائف الإدارة (les intendants) بدلاً منها ، ومن هنا وجدت هذه الطبقة نفسها في مأزق تاريخي ، فهي لم تعد تلعب دوراً أساسياً في السلطة أو المجتمع ولم تعد تعقد أي أمل على المستقبل بعدما توطدت أركان الحكم المطلق وتأكدت سلطة الملك الى درجة قضى فيها تماما على عربدة نبلاء الدم أنفسهم . إن هذا الوضع التاريخي هو الذي دفع جولدمان الى تصور نوع من التوافق بين موقف هذه الطبقة اليائسة وبين مضمون الحركة الدينية الجديدة التي تقلص تماما كل دور لحرية الإنسان وإرادته .

إن ارتكاز حركة « الجانسينزم » على هذين المبدأين المستمدين من تفسير متطرف لكتابات القديس « أوغسطين » يجعل من الإنسان آلة طيعة لاحول لها ولا قوة بين يدي الخالق الجبار إلا أن الأمر الغريب في هذه النظرية الدينية الجديدة هو نبذها لإرادة الانسان ورفضها لأي لون من ألوان الحرية البشرية ، الأمر الذي يدفع الناس إلى حياة ملؤها القلق والرهبة فالمؤمن الصادق يريد أن يطمئن ولكن لاقدرة له على ذلك ، وأنى له أن يطمئن وإرادة الله بالنسبة له سر مغلق لاطاقة لمخلوق على اكتشافه ، وقدر عظيم لاحيلة لإنسان في الثبات أمامه ، وهل تخرج فكرة « الرهان » عند باسكال عن هذا التصور؟ بالطبع لا . إن رهان المؤمن في تصور باسكال الذي يقيم الايمان على قوة المفارقة وعلى غياب العقلانية ، هو قبوله طوعاً أو كرهاً بالمخاطرة لأنه لايستطيع ان يحيد عن شريعة الله ، فهو قد اختار القيم الصادقة والمباديء السامية التي يمليها عليه ضميره لأنه يؤمن بالحق من أجل الحق وليس انتظارا لثواب أو خوفا من عقاب ، من ثم يشبه باسكال وضع المؤمن بمسافر أمام سفينة وحيدة ، هي سفينة الإيمان عليه أن يستقلها حتى وإن لم يضمن وصولها به إلى بر الأمان ، فالطريق محفوفة بالمخاطر واحتمال العواصف والأعاصير ليس بمستبعد .

أما بالنسبة لتطور المأساة عند جان راسين ، فإن جولدمان يجد علاقة صورية بين البناء التراجيدي عند هذا الكاتب وبين تطور الحركة الدينية المشار اليها ، والجدير بالذكر أن نقطة الالتقاء الرئيسية تتمركز حول تعريف هذا الباحث لجوهر المأساة ، فهو يعرف هذا الجوهر بأنه رفض تام وقاطع لهذا الوجود المزيف ، ويأس تام من أي اصلاح يمكن أن يتم فيه . ومن ثم كان الموقف المأسوي الصادق موقفاً بالغ التطرف لا يقبل أي جدال ولا يرضى بأية مساومة .

بيد أن هذا الموقف التراجيدي النمطي أو المثالي يصعب تحقيقه مسرحياً بهذه الصورة ومن هنا كان انطباقه على مسرح راسين غير مؤكد دائماً ، الأمر الذي يضفي على هذا المسرح بعض المواقف التي لاتتلاءم مع هذه الصورة التراجيدية الصارمة مثل إدخال المفاجأة التاريخية على نهاية مسرحية « باجازيت » وتدخل الآلهة لإنقاذ البطلة من الموت في مسرحية « افيجيني » ومحاولة أندروماك المناورة والمداورة لإنقاذ ابنها في المسرحية التي تحمل اسمها ، فجولدمان يعتبر أن مثل هذه المواقف قد تعطي للبطل بصيصاً من الأمل أو ومضة من التفاؤ ل الأمر الذي يتنافى مع جوهر الرؤ ية التراجيدية ، ولربما تكون مسرحية « بيرينيس » هي أقرب المسرحيات من هذا النموذج إذ أن بطلة هـذه المسرحيـة الأميرة الفلسـطينية « بيرينيس » تعتقد بأن حبها للأمير الروماني « تيتوس » هو مثلها الأعلى والقيمة العليا التي لاتعدل عنها ولاتحيد ، ومن ثم فهي لاتغير موقفها حينما يتعذر على هذا الأمير الزواج منها بعد تتويجه امبراطوراً نظرا لأن القوانين الرومانية تمنع الزواج من الأجنبيات ، إننا نرى الأميرة تقدر موقف الإمبراطور وتضحيته بحبه من أجل بلده كما نراها ترفض الزواج من أمير آخر يهيم بها حبا وتفضل الانزواء بعيداً عن هذه الحياة وبريقها .

إن جولدمان يحاول أن يطابق بين هذا المفهوم التراجيدي المثالي وبين موقف مشابه داخل حركة « الجانسينزم » نفسها وهو موقف مؤسس هذه الحركة في فرنسا الأب « دي فرجيه دي هوران » الملقب « بسان سيران » وموقف ابن اخته « سان مارتان دي باركوس » و « بليز باسكال » العالم والمفكر الشهير نفسه ، فهم يقفون جميعاً من خصوم مذهبهم أي من النظام الملكي واليسوعيين موقفاً متشددا لا يقبل المهادنة ، بيد أن هذا الموقف يتغير بعض الشيء حينما يدين البابا هذه الحركة ويفرض على الكنيسة الفرنسية نوعاً من الوفاق المؤقت تبرز خلاله تيارات توفيقية داخل الحركة نفسها ويقوم ببلورتها الكاتب « أنطوان أرنو » ، غير أن ذلك ينتهي بالفشل وتجدد الخلافات ، الأمر الذي يدفع الملك لويس الرابع عشر الى هدم دير راهبات « بور رويال » وتشتيت جميع أتباع هذه الحركة[٧] .

إن محاولة جولدمان تتلخص ـ كما قلنا ـ في ايجاد نوع من التوافق بين تطور بناء المأساة الراسينية وتطور حركة « الجانسينزم » التي كان يعايشها راسين نفسه نظرا لانتمائه إليها وتعاطفه معها ، ويتم ذلك بالنسبة لجولدمان بتجريد هذه المسرحيات من إطارها الأسطوري وتصنيف مضامينها وفقاً للعلاقة الرئيسية التي تربط بين البطل المأسوي وبين العالم الخارجي وهي أساساً علاقة تناقض جذري وسلب مطلق ، لأن البطل غالباً مايتمسك بالمباديء والقيم التي يؤمن بها والتي تمثل بالنسبة له الغاية التي يسعى إلى تحقيقها وهي غاية لاتحقق عادة في هذه الحياة الفانية ، ومن ثم كان ظهورها في هذا الوجود المباشر أمراً يكاد يكون مستحيلا لأن المجتمع الذي تسيطر عليه قوانين المنفعة وتعميه المصالح المباشرة لايفهمها ولا يؤمن بها . وليس من شك في أن هذه العلاقة تقل حدتها كلما اعتقد البطل بأنه في الإمكان مراوغة الوجود

(٧) تتم المطابقة بين مسرحيات راسين وحركة الجانسينزم على النحو التالي :

أ ـ مرحلة الرفض التـام : أندروماك ـ بريطانيكوس ـ برينيس

نموذج ماسوي

ب ـ مرحلة الوفاق المؤقت : بجازيت ـ ميثردات ـ أفيجيني

نموذج درامي

جـ ـ مرحلة التشدد الأخير : فيدر ـ نموذج ماسوي

بعد التعرف على خدعة الوفاق

د ـ التيارُ التوفيقي : آتالي ـ استير ـ دراما دينية

واستخدامه كوسيلة لتحقيق غايته السامية ، وهذا ما يمكن تسميته بالمنهج الواقعي الذي يقوم على التكتيك والمناورة ، إلا أنه غالبا ما تنعكس هذه الممارسات الملتوية على شخص البطل فتفقده كثيرا من استقامته وتبعده عن هدفه وتجعله يعيش في وهم الأرجاء ، كما أن العلاقة تزداد حدة وعنفا كلما ازداد يقين البطل بأنه لا أمل له على الاطلاق في التعامل مع هذا الوجود ، وكلما ازداد بالتالي ارتباطه بالقيم الأصيلة التي يؤمن بها . والتي تندرج تحت المقولة التي يسميها جولدمان مقولة « الإله الخفي » .

أما في دراسته عن « سوسيولوجيا الرواية » التي يكرسها لدراسة سريعة لتطور فن الرواية عند « أندريه مالرو » ولتحديد مفهوم الواقع بالنسبة للرواية الجديدة وللتعريف أخيراً بمنهجه في دراسة الأدب الذي يسميه (le structuralisme genetique) « البنائية التوليدية » ، يحاول الباحث تطبيق فكرة « لوكاتشية » تقوم على إبراز نوع من التوافق الصوري بين بناء الرواية الحديثة التي تنشأ في القرن التاسع عشر وبين بناء المجتمع الليبرالي ، ومن ثم نراه يعرف بنية الرواية بأنها : سعي زائف يقوم به البطل لتحقيق قيم أصيلة في مجتمع زائف »[٨] ، إن هذه البنية تجمع بين سمتين رئيسيتين من سمات الملحمة والتراجيديا فهي تأخذ عن الملحمة مبدأ التوافق الموجود بين البطل الملحمي والوجود أو العالم الخارجي ، وتأخذ عن التراجيديا مبدأ التناقض القائم بين القيم الأصيلة (الخفية) وبين المجتمع الزائف (الظاهر) ، إلا أن التوافق الأول سرعان ما يتكشف عن حقيقة مؤلمة وهو كونه توافقاً وهمياً يقوم على سذاجة البطل وعدم فهمه ـ عادة لأسباب تاريخية وموضوعية ـ لطبيعية العلاقات التي يقوم عليها بالفعل المجتمع الذي يعيش فيه ويمارس من خلاله نشاطه لتحقيق أهدافه . إلا أن هذه البنية للأسف وباعتراف الباحث نفسه ، لا تنطبق على أعمال بلزاك الروائية بالرغم من أهمية بلزاك القصوى في النصف الأول من القرن التاسع عشر بينما تنطبق على أعمال ستاندال وفلوبير الروائية ، ومع ذلك فإن جولدمان لايتورع عن تحبيذ صلاحية هذه البنية لتقديم نموذج جيد في مجال الدراسات التي يود تكريسها لإقامة علم اجتماع الرواية وهو العلم الذي يطمح في إرساء قواعده الأولية .

إلا أن جولدمان حينما يشرع في دراسة أعمال « أندريه مالرو » الروائية لايقوم هذه المرة ـ كما فعل في دراسته عن باسكال وراسين ـ بدراسة الأبنية الاجتماعية لتحديد علاقاتها بالرؤى الأيديولوجية والفنية السائدة ، وإنما يكتفي بتقديم مايسميه « التخطيط الأولى للأبنية المعبرة الكامنة في المؤلف الأدبي »[٩] . إنه يحاول على وجه التحديد ، تقديم تصور شامل من ثلاث مراحل لانتاج مالرو الروائي والفكري . ومن ثم تشمل المرحلة الأولى (١٩٢٠ ـ ١٩٢٧) ثلاثة أعمال خيالية أو رمزية[١٠] يعبر الكاتب من خلالها عن موت الألهة وتحلل القيم الإنسانية كاحترام الفرد والحرية والحب والعمل باستثناء قيمة المعرفة وهي القيمة التي تبرر للكاتب التعبير عن تشاؤمه العميق ويأسه من أي اصلاح في هذا العالم . وتعد المرحلة الثانية (١٩٢٧ ـ ١٩٣٩) المرحلة الروائية الفعلية إذ أنها تشهد ظهور كتابات روائية تختلف في

---

(٨) L. Goldmann, Pour une sociologie du roman, op. cit., p. 23

(٩) نفس المراجع ، ص ٦٢ .

(١٠) Royaume Farfelu, Lunes en Papier, La Tentation de L'occident.

الشكل والمضمون عن الكتابات السابقة[١١] . وتعبر هذه المرحلة وفقا لجولدمان عن رغبة مالرو في تجسيد مجموعة من القيم الإنسانية الإيجابية مثل الأمل والثورة والتضامن والعدالة من خلال أعمال روائية يتميز أبطالها بالحياة والحركة ويتحلون بالمثل والقيم . أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي تبدأ عام ١٩٣٩ وتمتد حتى فترة ظهور دراسة جولدمان (١٩٦٤)فتتميز بظهور كتابات مالرو النظرية التي تعبر عن خيبة أمله وتبدد ثقته بمعظم القيم الإنسانية[١٢] . ويقول جولدمان في هذا الصدد : **« إن الروائي مالرو ، بين رواية الغزاة ورواية الوضع الإنساني ، إنسان يؤمن بالقيم العامة بالرغم من إشكاليتها . أما مالرو ، كاتب رواية زمان الاحتقار ورواية الأمل . فهو إنسان يؤمن أيضا بقيم إنسانية عامة جلية بالرغم من طابعها المهدد ومؤلف أشجار الألتنبرج وهو كتاب يجمع بين الخلق الأدبي والتصور النظري ، إنسان يقص خيبة أمله ويجد بعد في البحث عن أساس لإيمانه بالانسان » .**

« فيما بعد سوف يظهر باحث أو مؤرخ الفن ، الأمر الذي لايخص دراستنا ، لأننا نريد أن نُعْنَى هنا بالكاتب مالرو ورؤيته ، أو بعبارة أخرى برؤيته وتعبيراتها الأدبية » [١٣]

إن نظرية جولدمان في عرضه لمؤلفات مالرو الروائية تدعونا الى الاعتقاد بأن هذه المؤلفات تمثل فترة انتقالية في تاريخ تطور النموذج الروائي المعاصر لنشأة المجتمع الليبرالي الذي حدده لوكاتش بأنه نموذج « البطل الإشكالي » (le heros problematique) ويقصد به البطل الذي يسعى إلى تحقيق قيم أصيلة ومباديء سامية في مجتمع يقوم على الزيف والخداع ، ومرد الإشكال هنا إلى سيطرة العلاقات المادية البحتة للإنتاج على المجتمع ، إذ أن هذه العلاقات تعمل في تطورها على طمس قيمة الاستعمال الطبيعية للأشياء تحت ستار قيمتها التبادلية الشكلية . إلا أنه إذا كان هذا البطل يتميز بقيم فردية بحتة ومثل شخصية خالصة يسعى إلى تحقيقها في شتى أنواع الممارسات والنشاطات التي يلجأ إليها . فإن تطور المجتمع الرأسمالي نحو التنظيمات الاحتكارية يقلص دور الفرد ويبرز دور الجماعات الأمر الذي يؤدي في النهاية ـ عن طريق التوازي الأيديولوجي بين الرواية والمجتمع الرأسمالي الى تقلص دور البطل الفردي أمام الظروف الاجتماعية والاقتصادية القهرية وبروز دور جماعة الأبطال . انطلاقاً من هذا التصور ، تمثل روايات مالرو الأولى ، في نظر جولدمان وأهمها روايتا « الغزاة » و « الطريق الملكي » الاتجاه الأول الذي يقيم على الاعتراف بقيمة الفرد وأهمية دوره في تحقيق المثل العليا للمجتمع ، بينما تتجه روايات الكاتب ابتداءً من « الوضع الانساني » إلى النموذج الثاني الذي يقوم على استبدال البطل الفردي بالبطل الجماعي ، ويعتقد لوسيان جولدمان أن النهاية الحتمية لهذا الاتجاه الأخير هو التقلص الشديد لمفهوم البطل وانسحاقه أمام صعود عالم الأشياء ، وهو التيار الذي سوف يتبلور مع ظهور الرواية الجديدة في بداية الخمسينيات[١٤] .

---

(١١) **Les Conquerants (1928), La Voie royale (1930), La Condition humaine (1933), Le Temps du mepris (1935), et L'Espoir (1937).**

(١٢) **La Lutte avecl' Ange, Psychologie de L'Art (1947-1950), Les Voix du Silence. (1951), etc.,**

إن تقييم جولدمان لما هو رمزي أو نظري يقوم على حكم قيمة مسبق ، فهو يعتبر كل عمل أدبي لا يقوم على التحام الشخصية بالواقع الاجتماعي في ظروف تاريخية محددة عملاً سلبياً أو ناقصاً .

(١٣) نفس المصدر ، ص ٨٤ .

(١٤) نفس المصدر ، ص ٨٧ .

تبرز روايتا « الغزاة » و « الطريق الملكي » بصورة واضحة دور البطل الإشكالي وذلك من خلال شخصيتي « جارين » و « بيركن » والبطل الإشكالي ـ كما أوضحنا ـ هو الذي يطرح قضية القيم وإمكانية تحقيقها في هذا العالم ، لذلك نراه يختلف اختلافاً كبيراً عن البطل السيكولوجي مثل « دون كيشوت » و « جوليان سوريل » أو « إما بوفاري » إذ أن أهميته لا ترجع إلى عمق شخصيته ودقة إحساسه أو غور حياته النفسية وإنما إلى ارتباطه بالفعل والممارسة واكتشاف الإمكانيات العملية التي تتيح له تحقيق ذاته . ومن ثم كان على البطل الإشكالي أن يواجه قضية النجاح والفشل والحياة والموت مواجهة مباشرة وحاسمة ، ولربما تعد قضية الموت نظراً لارتباطها العميق بالطابع المحدود للحياة الفردية هي أهم القضايا التي تضع علامة استفهام على غائية الفعل البطولي أو الشخصي ، فالموت يشكل من جهة حافزاً طالما واجهه البطل في صورة المخاطرة التي يمكنه أن يتعرض لها خلال تحركه كما يشكل من جهة أخرى عقبة أساسية حينما يفنى البطل وتنقطع إمكانيات مواصلة الجهود وتحقيق القيم ، فالعلاقات الفردية البحتة لا يمكنها بأية حال من الأحوال أن تقيم جسراً فيما بينها نظراً لقيامها على الوحدانية والتمركز الذاتي والتفتيت . وهذا هو نفس الموقف الذي يحدد نظرة « جارين » إلى الثورة الصينية موضوع رواية « الغزاة » ، إذ أن « جارين » لا يتحد بالثورة لأنها تشكل بالنسبة إليه هدفاً أو غاية في ذاتها وإنما لأنها توفر له ، على الأكثر ، ضرباً من « الوساطة الواقعية » ـ كما يقول جولدمان ـ أي فرصة تسمح له بإضفاء معنى محدد على حياته وتحديد هدف ثابت وواضح لفعاله[١٥] .

أما شخصية « بيركن » في رواية « الطريق الملكي » فهي لا تختلف كثيراً عن شخصية « جارين » لأنها تسعى هي الأخرى إلى تحقيق ذاتها عبر حركة ثورية . إن « بيركن » مغامر ، كما كان « جارين » مغامراً إلا أنه مغامر يعمل على مساندة بعض شعوب الهند الصينية على مقاومة المستعمر والحكومات المحلية المستبدة . يقول جولدمان في تحديد شخصيته : (لم يتوحد « بيركن » بشخصية هؤلاء المواطنين المحليين ، ولكنه وجد في عملية تنظيم كفاحهم ونضالهم ضد حضارة الدولة الوساطة الواقعية التي تعطيه الإحساس بالوجود كما تضفي معنى على حياته[١٦]) . إلا أنه بالرغم من هذا التشابه في شخصية البطلين ، فإن رواية « الطريق الملكي » تكاد تمثل لونا من الارتداد بالنسبة للرواية الأولى نظرا لاغفالها الخلفية الاجتماعية والتاريخية التي تدور الأحداث في إطارها ، فالصراع الذي يقوده « بيركن » في هذه الرواية الأخيرة يدور دفاعاً عن القبائل البدائية ضد محاولات الحكومات المحلية ، مثل حكومة سيام ، التي تحاول فرض سيطرتها على الغابة وذلك بواسطة إدخال وسائل العمران كشق الطرق ومد خطوط السكك الحديدية . ومن ثم كان الصراع ، الذي يحاول البطل أن يحقق ذاته من خلاله ، لا يقوم على أساس من الوضوح الفكري أو الرؤيا السليمة لحركة التاريخ ، فهو صراع عفوي لا يتجاوز التعبير عن بعض الحاجات العضوية والطاقات النفسية ، كما أنه لا يلتقي إلا على سبيل الصدفة مع صراع هذه القبائل البدائية التي تعمل على حماية استقلالها وحريتها بطريقة لا تكاد تتعدى الدفعات الأولية ، الأمر الذي يتمثل في اتحاد هذه الحرية « الوحشية » إن صح هذا التعبير مع قوى الطبيعة المتمثلة في وحدة الغابة وتكاملها[١٧] .

---

(١٥) نفس المصدر ، ص ٩٠ ـ ١١٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ١٣٢ .

(١٧) نفس المصدر ، ص ١٣٦ ـ ١٣٨ .

إلا أن بناء الروايتين ونهايتهما يبرزان - على الرغم من هذه الاختلافات الشكلية - وحدة المضمون ، ونقصد بالمضمون هنا المعنى الشمولي الذي يمكن بواسطته تحديد السمات البارزة لرؤية الوجود الخاصة بالبطلين « جارين » و « بيركن » ، فكلاهما ينتمي في الواقع ، إلى الطائفة التي يطلق عليها مالرو اسم الغزاة ، وهي طائفة أرقى من طائفة المغامرين لأن الفعل لايخلو لديها من المعاني والأهداف وإن كانت هذه المعاني ترتبط لديها ارتباطاً وثيقاً بالدوافع الشخصية وتعمل على إبراز بعض القيم الفردية البحتة مثل الشجاعة والجرأة والمروءة . إلا أن هذه الأهداف تظل مع ذلك سلبية إلى النهاية إذ أن اللجوء إلى الفعل لايتم هنا انطلاقا من مباديء عامة أو تحقيقا لغاية جماعية عليا سواء تمثلت هذه في صورة الوطن أو في صورة حزب ثوري ، ولكن غالباً مايتم تحقيقا لضرب من الهروب من الذات وبحثا عن وسيلة للتغلب على الوحدة والقلق والموت[١٨] .

يعتقد جولدمان أن هذه الرؤية الفردية الخالصة ، التي تميز مرحلة « البطل الإشكالي » في الرواية ، تتغير جذرياً في رواية « الوضع الانساني » بالرغم من أن هذه الرواية الأخيرة تعالج - مثل رواية « الغزاة » - موضوع الثورة الصينية . غير أن معالجة الثورة الصينية ، وإن كانت تنصب في كل من الروايتين على مرحلة من مراحل تطورها ، لاتقوم في هذه الرواية على أساس منطلقات فردية واجتهادات شخصية وإنما تأتي تعبيراً عن صراع تاريخي موضوعي بين جماعة ثوار « شنغهاي » ذوي المنطلق الثوري التلقائي الذي تجسده تعاليم التروتسكية وبين إدارة الحزب والدولية الشيوعية اللتين كانتا تمثلان ، في هذه الفترة ، مفهوم النظام ومبدأ الضبط الستاليني ، واللتين كانتا تقضيان - لأسباب تكتيكية وموضوعية - بالتعاون مع نظام تشانج - كاي - شيك بالرغم من عداوته المؤكدة للشيوعية[١٩] .

بيد أن الفرق الجوهري بين هذه الرواية وسابقاتها ليس في اختفاء قضية البطل الإشكالي الذي مازال مسيطرا على إنتاج هذه المرحلة عند مالرو ، ولكن في تغير طبيعية هذا البطل تغيراً جذرياً ، فالبطل الإشكالي لم يعد هنا فرداً بعينه وإنما أصبح « جماعة الثوار » ويبدو أن مالرو - تحت تأثير تعاليم تروتسكي الذي كتب إليه شخصياً معلقاً على رواية « الغزاة » وقضية الثورة الصينية - أخذ يحبذ هذا المفهوم الجماعي للبطل الثوري ويعضد القيم والمباديء التي يقوم عليها وهي إيثار الثورة والثورية حتى الموت ، أضف إلى ذلك أن المشاكل الفردية البحتة التي كانت تشغل دائما شخصيات مالرو ، وأهمها الحب والمرض والموت بدأت توظف في هذه الرواية توظيفا جديداً إذ أنها لم تعد قضايا هامشية متصلة فقط بحياة الأفراد أو مرتبطة - خاصة في قضايا الحب والجنس - بعلاقات القوى والاستغلال في المجتمع فقط . إن هذه المشاكل أصبحت قضايا إنسانية سامية تعكس علاقة الأفراد بالمجتمع وتربط الإنسان بمفاهيم الجماعة الثورية على أساس من المباديء العليا مثل الحب الأخوي وعاطفة الزمالة والتضحية بالذات والمعاناة والاستشهاد في سبيل قضية الثورة[٢٠] .

---

(١٨) نفس المصدر ، ص ١٤٨ .

(١٩) نفس المصدر ، ص ١٥٦ - ١٥٨ .

(٢٠) نفس المصدر ، ص ١٥٩ - ١٧٦ .

من ثم إذا كان الحب قد أخذ يرتفع من مستوى الشهوات الرخيصة والدفعات البهيمية الأولية الى مستوى الإخلاص والتفاني والاحترام المتبادل بين الرجل والمرأة ، فإن الموت بدوره لم يعد هذه القوة المدمرة التي تقضي على كل مشروع فردى بالزوال وتهدد كل القيم الذاتية بالفناء والتبديد نظراً لمآل البطل ـ لا محالة ـ بعد وفاته إلى الوحدة الأولية التي لايمكن تخطيها والى العدمية المطلقة التي يستحيل تحويلها إلى حركة إيجابية أو حياة نشطة وفعالة . يقول جولدمان في هذا الصدد : **« كان الموت هذا الواقع المحتوم ، في روايتي « الغزاة » و « الطريق الملكي » يجعل فعلاً من كل القيم الأرضية المرتبطة بالحركة قيماً زائلة ومؤقتة ، كما كان يقضي عليها بالرجوع إلى الوراء وعلى البطل بالعودة الى حالة اللامحدود والوحدة المطلقة ، بينما كان ـ على العكس من ذلك ـ في رواية « الوضع الإنساني » يمثل اللحظة التي تحقق الوحدة العضوية الكاملة مع الفعل وجماعة الرفاق ، إذ كان الموت ، في الروايات السابقة ، يقطع جميع الأواصر بين الفرد والجماعة فإنه في رواية « الوضع الانساني » يحقق التجاوز النهائي للوحدة »**[٢١] .

إذا كان هناك تطور يمكن ملاحظته بين رواية « الغزاة » ورواية « الوضع الانساني » فان مالرو يظل في الروايتين ، وفقا لجولدمان ، كاتب الثورة البروليتارية في القرن العشرين . إلا أنه لم يتبن بعد ، في هذه المرحلة من مراحل تطوره ، منظور الحزب الشيوعي وان كانت نظرته إليه لم تخل من الإيجابية . غير أن جولدمان يلاحظ أن رواية « الوضع الانساني » وإن كان يقوم تركيبها على إبراز دور جماعة الثوار ذات الأهداف والمنطلقات التروتسكية ، تنتهي بتمجيد القيم الستالينية بعد الفشل المرحلي الذي أصاب جماعة الثوار في نضالها ضد تشانج ـ كاي ـ شيك . ويبدو أن هذا الموقف الأخير يعبر عن اقتراب مرحلة الوفاق الذي سوف يتم بين مالرو وبين الحزب الشيوعي وهي المرحلة التي تعبر عنها خير تعبير روايتا « زمان الاحتقار » و « الأمل » إذ يلعب الحزب في الرواية الاولى دورا ايجابيا وان كان ضمنيا ، ويقوم علنا في الرواية الثانية بإدارة كفاح الشعب الأسباني ضد فاشية فرانكو ، ومهما يكن الأمر ، فإن جولدمان يعتقد بأن هاتين الروايتين تضعان حدا لمرحلة البطل الإشكالي عند مالرو نظراً لأن الوفاق يتم في رواية « زمان الاحتقار » بين البطل « كاسنر » وجماعة الثوار من جهة وبين هذه الجماعة وبين الحزب الشيوعي الذي تنتمي إليه من جهة أخرى . أضف إلى ذلك أن هذا الوفاق يأخذ في رواية « الأمل » صورة الإندماج التام بين الشعب الأسباني والبروليتاريا العالمية وبين الحزب الشيوعي الذي يقوم بدور المنظم للثورة أمام عفوية الجماهير الشعبية . ولربما كان السبب الفعال لقبول مالرو واليسار الأوربي عامة مبدأ التقارب مع الحزب الشيوعي هو صعود الحركة النازية في ألمانيا وخاصة وأن الحزب الشيوعي بدأ يتجه منذ عام ١٩٣٤ نحو تصعيد النضال ضد الفاشية وتكوين جبهة شعبية من مختلف تيارات اليسار . ولاشك أن تفاقم النازية هو نفس السبب الذي دفع بجورج لوكاتش نفسه وإيليا إهرنبورج وأحد اقطاب المعارضة الروسية كرستيان راكوفسكي إلى الانضمام الى المواقف الرسمية للحزب الشيوعي في عام ١٩٣٣[٢٢] .

ويبدو أن هذا التقارب الذي لايعده جولدمان مجرد اختيار فردي من قبل مالرو ولكنه تعبير عن اتجاه عام لليسار الأوربي إثر صعود الحزب النازي ، هو الذي يقابل على مستوى الخلق الأدبي زوال قضية البطل الإشكالي واندثار البناء

---

(٢١) نفس المصدر ، ص١٨٧ .

(٢٢) نفس المصدر ، ص١٩٤ ـ ١٩٧ .

الروائي المتصل به . من ثم لايعتبر جولدمان أن كتابي « زمان الاحتقار » و « الأمل » روايات بالمعنى الكامل للكلمة ولكن يعدها أشكالا متوسطة بين الملحمة والأدب الغنائي وذلك انطلاقاً من فهمه للرواية بأنها نوع أدبي مركب يقوم على حركة شخصيات حية لها صفة الاستقلال ، الأمر الذي يجعل من الصعب بالنسبة لها أن تتحقق قيمها ومثلها الفردية . أما الملحمة فتقوم في هذين الكتابين على تأكيد علاقات التقارب والتواصل بين الفرد والجماعة بينما يتمثل الجانب الغنائي في تضوع هذه العلاقات المعلنة وإن كانت لم تكتسب بعد صفة التلاحم التام بين الفرد والجماعة . من هنا يأخذ كتاب « زمان الاحتقار » شكل القصة المطولة أكثر من اتخاذه شكل الرواية القائمة على بناء مركب متكامل كما يتسم كتاب « الأمل » بالتفتت وعدم ترابط أحداثه . ويقول لنا جولدمان في تعريف « زمان الاحتقار » : « يتكون زمان الاحتقار من ثلاثة أجزاء وثيقة الاتصال فيما بينها على الرغم من أنها لا تشكل رواية . ويُمكن تشخيص هذا النص بأنه قصة طويلة ذات طابع غنائي ، ولقد سبق أن افترضنا أن قصر الرواية وطابعها الغنائي ينتجان من الاختلال بين الموضوع المقصود ، وهو التلاحم الكامل بين الفرد والجماعة ، وبين المضمون الفعلي للكتاب حيث لا يظهر هذا التلاحم إلا كمحصلة نهائية لصراع مرير يتعرض خلاله للتهديد أكثر من مرة . (في حين أن القصيدة الملحمية لا تحتمل ، بالمعنى الصادق للكلمة ، أي تهديد من هذا القبيل)[٢٣] .

إن التطور الذي يلحق بشخص البطل الإشكالي فيمزج بينه وبين الجماعة ويرقى بقيمة الفردية الخالصة إلى مثل ومبادىء سامية تتخطى حدود حياته الضيقة أمر يفقد مظاهر الموت والقلق والوحدة ، التي كانت تسيطر على أبطال الروايات الاولى وتنغص عليهم حياتهم ، قيمتها الرمزية ودلالتها المؤثرة نظراً لأن التحام البطل الجديد بقيم الجماعة يركز الضوء على دوره الثوري ومدى تفاعله مع الجماعة الثورية وليس على سماته الشخصية أو مشاكله النفسية . وتمثل رواية « الأمل » في هذا الصدد ، نهاية التطور الذي يقود البطل الإشكالي من الإغراق في ذاتيته وفرديته الى الالتحام الكامل بالجماعة الثورية وذلك من خلال ثورة الشعب الأسباني ضد فاشية فرانكو وطغمته المستبدة . بل إن الرؤية الصادقة للقيم الثورية تتمثل هنا ، في نظر جولدمان ، في تجاوز الأشكال المباشرة للصراع إذ أن المضمون الجديد الذي يضفي على بناء الرواية طابعها المتناسق المتكامل ، يكتسب هنا قوته وأصالته من تجاوز الأحداث ذاتها فهو ليس صراعاً بين الثورة والرجعية أو بين القومية والشيوعية أو بين القوميين والبروليتاريا فحسب وانما بين نظامين وعقيدتين يريدان أن يسودا العالم : النظام الفاشي من جهة ، والنظام الاشتراكي من جهة أخرى[٢٤] .

إلا أن هذه البساطة في الرؤية العامة التي تضفي على رواية « الأمل » وحدتها واتساقها لا تمنع مع ذلك ، من تشعب أحداثها الأمر الذي يعطينا انطباعا أقرب الى التفكك منه الى التفرغ الناتج عن الوحدة الكلية ، غير أن السمة الغالبة تظل مع ذلك اختفاء الشخصيات المستقلة وظهور الجماعات التي يتضافر كفاحها ليصب في النهاية في مجرى واحد ، هو مجرى الثورة ضد الفاشية وأهم هذه الجماعات هي جماعة الفوضويين وجماعة الكاثوليك وجماعة الشيوعيين ، ونظرا لالتقاء رؤية مالرو في هذه الفترة مع منظور الحزب الشيوعي للأحداث ، فاننا نرى جماعة الشيوعيين تحظى بالدور الايجابي الذي يتمثل هنا في القدرة على التنظيم والفعالية ، بينما يتسم الفوضويون بالخيال وعدم القدرة على الضبط،

---

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٩٩ .

(٢٤) نفس المصدر ، ص ٢٠٢ ـ ٢١٨ .

والكاثوليك بالانفعالات العاطفية الناتجة عن التقييم الأخلاقي للأحداث . ولا شك أن هذه السمة الايجابية التي يضفيها مالرو في هذه الرواية على جماعة الشيوعيين ترجع في الواقع الى الأولوية التي يعطيها في تحليله للثورة الأسبانية الى العوامل السياسية والعسكرية ، ومن ثم تتخذ شجاعة الفوضويين وثوريتهم الجياشة طابع التهور ، وتصبح حساسية الكاثوليك ورقتهم أمام بعض الفعال العنيفة عقبة على طريق النضال ، وتحرجا لا مبرر له أمام متطلبات الكفاح وضروراته الأليمة[٢٥] .

إلا أن جولدمان يلاحظ ، في آخر الأمر ، أن هاتين الروايتين اللتين تمثلان المرحلة الختامية لتطور الرواية عند مالرو لا تحققان تضوعا كاملا للعنصر الملحمي ، فالتجاوز الفردي يشكل في رواية « زمان الاحتقار » قضية في حد ذاته بالرغم من إمكانية تحقيقه في الواقع ، الأمر الذي يجعل من عالم الرواية عالما سابقا على عالم الملحمة لأن هذا الأخير لا يعرف أي اشكال من هذا القبيل وعلى العكس من ذلك ، تشكل رواية « الأمل » تجاوزا لعالم الملحمة نفسه إذ أنه حينما يوشك هنا أن يتضوع الفرد من خلال الجماعة وحينما يكاد يلتحم بها التحاما كاملا نرى أن عفويته تضيع في إطار التنظيم العسكري والاداري الذي يمثل انتصار القيم الحزبية والمبادىء التنظيمية للشيوعيين على حساب القيم الثورية والانسانية . على هذا النحو ينتقل مالرو ، بالرغم من تركيز الأضواء على نقطة الالتقاء بين الفرد والجماعة ، من مرحلة ما قبل الوفاق بين البطل والعالم الى مرحلة تتعدى عملية الوفاق نفسها بحيث تصبح قضية التقنوقراطية العسكرية والسياسية الموضوع الحقيقي أو الهدف الفعلي لحركة التاريخ[٢٦] .

ليس من شك في أن هذا التطور ـ كما يرى جولدمان ـ يعبر عن اتجاه عام في حركة الفكر الاجتماعي الفرنسي أو الأوربي أكثر من تعبيره عن وجهة نظر خاصة بالكاتب نفسه ، فهو تيار يمثل الانتصار المرحلي للفكر الستاليني على الثورية التروتسكية أي انتصار مبادىء التنظيم والبناء المحدود للاشتراكية على العفوية الثورية وعالميتها . غير أن هذا التصور لتطور الرواية عند مالرو يفترض ـ بلا شك ـ التسليم ببعض المبادىء الأولية من قبل الناقد نفسه ، وهو الأمر الذي يتضح من ترتيب مؤلفات مالرو على هذا النحو وفي إبراز بعض المفاهيم على حساب الأخرى لذلك نود أن نلفت نظر القارىء الى أنه اذا كان التقاء البطل الثوري والتحامه بالجماعة الثورية يمثلان مكسبا عظيما ومبدأ دراسيا هاما يمكن تطبيقه على الرواية العربية أو المصرية وخاصة أن مفهوم البطل الاشكالي يسيطر على جزء كبير من أدبنا الروائي[٢٧] ، فإن هذا الالتقاء ـ وهنا يكمن حكم القيمة عند جولدمان ـ ليس عليه أن يتم بالضرورة من خلال النظرة الماركسية للانسان والثورة . ولقد لاحظ جولدمان نفسه أن خط القيم الذي افترض تحققه عبر روايات مالرو انتهى باغتراب الثورية والعفوية الانسانية في أشد أشكال التنظيم ضراوة وعنفا وفي أبعدها عن احترام القيم الانسانية والأخلاقية وهو النظام الستاليني . واذا كان هذا النظام اللانساني قد اتخذ شكل الضرورة التاريخية الموضوعية فهو لا يشكل حتما قيمة عليا يمكن من خلالها تمجيد التنظيم الاداري والعسكري وإعطاؤه الأولوية في قيادة ثورة من الثورات إذ أن ضرورة التنظيم تفرضها

---

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٢٢٦ - ٢٣٣ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ٢٣٩ .

(٢٧) د. عبد المحسن طه بدر ، تطور الرواية العربية الحديثة . دار المعارف ، تشكل هذه القضية وإن لم يطرحها المؤلف بطريقة مباشرة ، مشكلة أساسية بالنسبة لفترة تكوين الرواية التحليلية وهي تأخذ هنا طابع التناقض بين القيم الذاتية والمجتمع .

طبيعة الممارسة الثورية الواعية أما فلسفتها فتتشكل وفقا لمعتقدات الجماعة التي تقودها . أضف الى ذلك أن إضفاء طابع التصور النظري المجرد على الأعمال السابقة واللاحقة على المرحلة الروائية عند مالرو هو في حد ذاته حكم قيمة ايضا مرده إيمان الناقد المسبق بالنظرية الماركسية وتصنيفه للأعمال الأدبية والفنية على هذا الأساس ، إذ أن مالرو في تطوره خلال مرحلة ما بعد الرواية لا يغترب بالضرورة وإنما يحاول بعد خيبة أمله في تحقيق مثله العليا من خلال الحركة الشيوعية التي أظهرت التجربة الستالينية جوانبها الكريهة أن يفتح أمام الانسان مجالات جديدة ، مثل الفن ، تسمح له بالتضوع وتحقيق قيمة الكونية العليا .

ينهي جولدمان دراسته لروايات مالرو بتحليل كتاب « أشجار الالتنبرج » الذي يعتبره محاولة أقرب إلى البحث منها إلى الرواية بالرغم من الطابع الخيالي الذي يسيطر عليها . ولا شك أن جولدمان يتأثر هنا بتعريف « لوكاتش » لهذا النوع من الكتابة بأنه لون مركب يجمع بين التصور النظري لرؤ ية الوجود في الفلسفة وبين العالم الخيالي القائم على شخصيات حية متميزة ومواقف ملموسة كما يتمثل في الأدب . وإذا كان هذا الكتاب يشبه البحث ، في نظر جولدمان ، فذلك لأنه يعالج بعض المشاكل النظرية من خلال مواقف فردية محددة . إلا أن هذا الكتاب يختلف مع ذلك عن كتابات الباحثين أو الأدباء لأن مالرو لا يستمد هذه المواقف من الواقع المعاصر أو من الماضي وإنما يختلقها اختلاقا كما أنه لا يقوم فقط بطرح القضايا والمشاكل ، الأمر الذي يتسم عادة في البحوث بروح السخرية والتهكم . وإنما باقتراح الحلول كذلك وتقديم الافتراضات ، الأمر الذي يضفي على عرض الكاتب طابع الثقة واليقين .

إن القضية التي يطرحها جولدمان هنا ، قضية تفكك البناء الروائي القائم على تلاحم البطل مع الجماعة من خلال الفعل الثوري ، متصلة بتخلي مالرو عن الأيديولوجية الشيوعية ، وهو يرد هذه الظاهرة إلى التأثير السلبي الذي أحدثه الاتفاق السوفيتي عام ١٩٣٩ على مجمل الحركة التقدمية الأوربية بما يطرحه هذا الاتفاق من تناقض صارخ بين مبادىء الدولية الشيوعية والمصالح المباشرة لدولة الاتحاد السوفيتي . بعبارة أخرى إن هذا التناقض التاريخي الذي يبرزه الاتفاق يطرح أمام اليسار الأوربي والبروليتاريا العالمية قضية التضارب بين المصالح المباشرة للاتحاد السوفيتي ومصالح الطبقات العاملة التي تعيش في الدول الغربية وهو تضارب يختفي بعض الشيء أو ظاهريا على الأقل حينما يتحول الاتحاد السوفيتي من مساندته لألمانيا الهتلرية إلى التحالف مع المعسكر الغربي ، الأمر الذي يتيح لليساريين المتعاطفين مع موسكو تبرير الاتفاق السابق بأنه موقف تكتيكي ضمن الاستراتيجية السياسية العامة للاتحاد السوفيتي[٢٨].

أما نقطة التحول ، التي يعتقد جولدمان بأنها تغير من مفهوم مالرو الماركسي للانسان وتعكس بالتالي التأثير السلبي للمتغيرات السياسية في أوربا خلال الحرب العالمية الثانية فهي تخص تصوير الكاتب لمجموعة من أسرى الحرب الذين وقعوا بين أيدي النازيين تصويرا يتجاوز فيه مالرو الرؤ ية الماركسية للانسان . من ثم إذا كان الانسان في نظر أتباع ماركس هو هذا المخلوق التاريخي الذي يحوي في قرارة نفسه بعض المطامح الأساسية نحو العدالة والكرامة وهي عين المطامح - في رأيهم - التي طمسها المجتمع الرأسمالي وبالتالي أصبح لزاما على الماركسيين مساعدتها على البزوغ من خلال الحركة الاجتماعية والتاريخ ، فإن مالرو حاول في تصوره الجديد للانسان ، عبر شخصية الأسرى وأمثلة تاريخية متخيلة

(٢٨) سوسيولوجيا الرواية ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

ومتفرقة ، إبراز مبدأ الانسانية الواحدة والأبدية التي لا تتأثر بالظروف والتحولات الطارئة مهما كانت قاسية وطاحنة إن الانسان الجديد الذي يقدمه لنا مالرو في مؤلفه الأخير لم يعد ، كما يذهب جولدمان ، « يخلق الآلهة والقيم ، بل هو على النقيض من ذلك أصبح هذا المخلوق الذي يعيش منذ آلاف السنين في شبه نعاس ، فهو لا يتغير ولا يعرف أمام التاريخ غير رد فعل واحد ألا وهو الخضوع وإيجاد وسيلة ما للعيش من خلاله ، وحينما يصعب الأمر ، مواجهة أعماله اللاإنسانية ، الخارقة والهمجية بالحيلة والصبر الطويل القارض الذي ينتهي حتما بتقويضها[٢٩].

هذا الانسان الأبدي ، الذي لا يتغير ولا يتبدل ، هو أشبه بأشجار الجوز القائمة في حديقة « الألتنبرج » أو بفلاح مقاطعة « مولبرج » الذي يحاول أن يمارس وظائفه الفيزيولوجية وأن ينجب ويسعد في الحياة . وليس من شك في أن هذا الانسان لا يقف دائما موقفا سلبيا من تلك الثقافات التي يبدعها المفكرون ، وإن كانت هذه الثقافات لا تمثل وفقا لتعريف شبنجلر للحضارة وانحدار الثقافة في الغرب ، أكثر من مجموعة مغلقة من القيم والدلالات التعبيرية . أضف إلى ذلك أن مفاهيم الزمان والتاريخ لا يخرجان عن أطر التجربة المحددة المرتبطة بهذه الثقافات فهم ليسوا أكثر من صور مؤقتة ابتكرها المثقفون لاسباغ معنى على عدمية الحياة وعبثها ولتشكيل الخامة الأولية التي هي عينها هذا الانسان البسيط هذا الفلاح الذي لم يصقل بعد . وإذا كان هذا الانسان ، في نهاية المطاف ، لم يقاوم إلا نادرا صور الظلم والاستبداد التي واجهته عبر التاريخ ، فهو لم يعدم تماما وسائل المقاومة البطيئة إذ أنه قائم دائم أبدا ، ثابت ، صبور ، دوما ، الأمر الذي ينتهي مع مرور آلاف السنين بتفتت الثقافات التي تهدد كيانه ، وتآكل الحضارات التي تتعارض مع طبيعته ومطامحه[٣٠].

ويعتقد جولدمان ، في آخر الأمر ، أن هذه المجموعة الروائية التي تنتهي مع رواية « أشجار الألتنبرج » والتي لا يدخل في إطارها المؤلف التالي وهو « أصوات الصمت » نظرا لغياب فكرة القيم الانسانية منه وخلوه من القضايا الخلقية الرفيعة مثل عواطف الحب والصداقة ومطامح الانسان نحو الكرامة والسعادة وثورته ضد الظلم والهمجية والاستبداد ، تعبر عن الأزمة العنيفة التي هزت المجتمع الأوربي خلال الفترة الممتدة من ١٩١٢ الى ١٩٤٥ « والتي تشكل الحربان العالميتان الأولى والثانية ، وظاهرة الفاشية الايطالية والكساد العظيم والنازية أهم وأقسى مظاهرها . لذلك تصور هذه المؤلفات تاريخ فشل الرؤي والآمال الثورية التي تخللت هذه الفترة وانتهت ببزوغ عالم جديد وهو العالم الصناعي المتقدم الذي تسيطر عليه النخبة المتخصصة من الفنيين أو « التقنوقراط » في مجال العلم والصناعة والسياسة والاقتصاد ، ورجال الفكر والفن المبدعين في مجال الثقافة الأمر الذي يجعل الغالبية العظمى من السكان مجرد أدوات أو موضوعات يمارس حيالها المتخصصون والمفكرون والمبدعون ألوان نشاطهم بطريقة موضوعية أو ظاهرية بحتة[٣١].

●●●

إذا كانت قضية البطل الاشكالي تقوم على حالة الخداع والوهم الذي يعيش فيها انسان مثالي يؤمن بقيم ومبادىء سامية يسعى إلى تحقيقها بمفرده في عالم متدن تغلب في القيم التبادلية المادية البحتة على جوهر العلاقات الانسانية وعلى

---

(٢٩) نفس المصدر ، ص ٢٤٨ .

(٣٠) نفس المصدر ، ص ٢٦٠ - ٢٦٤ .

(٣١) نفس المصدر ، ص ٢٧١ - ٢٧٥ .

الوظيفة الطبيعية للأشياء وهي غايتها الاستهلاكية والامتاعية المباشرة ، وإذا كان الالتحام بين البطل الثوري وبين المبادىء الجماعية في إطار الفعل الثوري على أساس من الدراية والوعي بالخلفية التاريخية للأحداث الاجتماعية هو النموذج الأمثل في بناء الرواية العضوية المتماسكة التي تعبر عن تحرر المجتمع من كل ألوان الاغتراب ، وإذا كان الضياع من جديد في المتاهات النظرية وغلبة الفكر المجرد على البناء الروائي المتكامل هو ـ في نظر جولدمان ـ ضرب من الارتداد في الرؤية الثورية عند مالرو ، ومن ثم في الرؤية الأوروبية العامة للمرحلة التاريخية التي تعقب الحرب العالمية الثانية ، فإن ظهور الرواية الجديدة يعد ، بالنسبة لجولدمان ، النهاية الحتمية لهذا التيار الذي يكرسه اندثار الشخصية واختفاؤها التدريجي من العمل الروائي أمام تكاثر الأشياء وغلبتها على المنظور الانساني للوجود .

إن البحث[٣٢] الذي يكرسه جولدمان لدراسة الرواية الجديدة هو في الحقيقة بحث عن العلاقة بين الواقع والرواية الجديدة من خلال أعمال «آلان روب ـ جرييه» و « ناتالي ساروت » أي أن النقطة الأساسية التي يقيم عليها الناقد الفيلسوف دراسته لسمات الضياع والاغتراب الانساني هي صورة الواقع كما يمكن استنباطه من الأعمال الروائية الجديدة . وليس من شك في أن جولدمان يحدد موقفه هنا انطلاقا من رؤيته كعالم للاجتماع ، أي انطلاقا من الواقع نحو العمل الأدبي أو الفني أساسا ، وإن كان هذا لا يعني مبدئيا التخلي ـ بالنسبة له ـ عن المفاهيم الجدلية وعلاقات التأثير والتأثر المتبادلة بين العمل الأدبي أو الفني والواقع وذلك في الوقت الذي يقوم فيه تصور كتاب الرواية الجديدة لهذه العلاقة المركبة على أساس من الحركة والتنوع الأمر الذي يصعب معه تحديد رؤية واحدية لمفهوم الواقع في الرواية الجديدة وبخاصة إذا علمنا أن هذه قد عرفت تطورا كبيرا خلال الثلاثين سنة الأخيرة (١٩٥٠ ـ ١٩٨٠) .

إلا أنه اذا كان مفهوم الواقع وتفسيره يختلف عند هؤلاء الكتاب وعند لوسيان جولدمان ، فإنهم يلتقون جميعا في تقرير واقعة أساسية في الرواية الجديدة وهي اندثار الشخصية أو البطل واستغلال الأشياء . يقول جولدمان في هذا المعنى : « **يقع التحول الأساسي على المستوى الأدبي ، في المقام الأول ـ كما قال لنا روب ـ جرييه وناتالي ساروت في الحال ـ على الوحدة البنائية المكونة من الأشخاص والأشياء ، وهي الوحدة التي تغيرت في اتجاه الاختفاء الجذري أو النسبي للشخصية ، وفي موازاة ذلك نحو تدعيم لا يقل أهمية لاستغلال الأشياء** »[٣٣] . غير أن جولدمان يرى ، على إثر أستاذه جورج لوكاتش ، أن اندثار الشخصية ملازم لسيطرة الاقتصاد الرأسمالي وما يترتب عليه من تقديس للسلعة واغتراب للعلاقات الانسانية وتموضعها في إطار النظام التبادلي ، بينما ينطلق أصحاب الرواية الجديدة ونقادها المتخصصون في تبرير نفس الظاهرة من منطلقات أخرى أغلبها يتعلق بصناعتهم وبحركة التجديد الأدبي وما يتطلبه ذلك من رفض للقوالب الروائية التقليدية وأهمها الدور المركزي للشخصية . من ثم نرى « جان ريكاردو » أكبر منظر للرواية الجديدة وأحد كتابها المرموقين يفرد لنا في كتابه « **من أجل نظرية للرواية الجديدة** » فصلا عن موت « **الشخصية الخيالية** » يقول في مقدمته : « **نحن نعرف ذلك : إن المفهوم التقليدي للشخصية محل تساؤل بألف طريقة ، من قبل**

---

(٣٢) نفس المصدر « الرواية الجديدة والواقع » ، ص ٢٨١ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٢٨٨ .

حركة الأدب الحديث وليس صدفة إذا كان كلود أوليه قد لذ له أن يسمى « وفاة الشخصية » إحدى مؤلفاته الاذاعية : وإنه لمن الممكن حاليا إقامة عرض خيالي في شكل كناية ساخرة لهذا التدهور الذي لا عودة فيه »(٣٤).

في الوقت نفسه نرى من قبل كتاب الرواية الجديدة رفضا تاما لمفهوم الواقع الخارجي ولكل علاقة يمكن أن تنشأ بينه وبين عالم الرواية الخيالي سواء أكان عن طريق المؤثرات النفسية بين الكاتب وشخصياته أم بين المجتمع وتركيب الرواية ، لأن وظيفة الرواية والأدب بالنسبة لهؤلاء الكتاب ليست إخبارية أو إعلامية أو تصويرية وإنما هي صناعية بحتة ، أي أنها تتصل اتصالا وثيقا بالبناء الروائي وهندسته كما تحددها الطرائق الانتاجية لعملية الكتابة ومن ثم يرفض أصحاب هذا الاتجاه مفهوم المؤلف ويستعيضون عنه بمفهوم الكاتب (Scripteur) كما يستبعدون مفهـوم الالمام الرومانسي ويستبدلون به مفهوم الصناعة والعمل والممارسة . كما يرفضون فكرتي التعبير (expression) والتمثيل (representation) لأن الكاتب ، في نظرهم ، لا يعبر عن فكرة مسبقة أو يمثل عالما سابقا على إنتاجه الأدبي ، ومن ثم يقول لنا (آلان روب ـ جرييه) : « لا تهدف الكتابة الروائية إلى الاعلام ، مثل ما تفعل الحولية أو الشهادة أو الوصف العلمي ، فهي تشكل الواقع . وهي لا تعرف أبدا ما تبحث عنه فهي تجهل ما تريد أن تقوله ، إنها اختراع ، اختراع للعالم والانسان ، اختراع دائم وتساؤل مستمر »(٣٥). ولتوضيح هذه الصورة المادية البحتة المنوطة بعملية الكتابة ودورها كأداة إنتاج وممارسة نسوق أيضا هذا الايضاح للاستاذ « ريمون جان » الذي يحدد الكتابة الجديدة بأنها عمل وممارسة : « إنني أوضح أنه اذا كانت فكرة الممارسة (البراكسيس) التحويلية يمكن أخذها عن بريخت كدليل على تعارض بالغ الشدة مع كل مفهوم للفن يقوم على المحاكاة أو التصوير ، فإنها يجب أن تفهم هنا في حدود معنى خاص وهو عملية تحويلية خاصة تنصب على الأشكال واللغة وليس في صورة تدخل يتم على مستوى قراءة الواقع الاجتماعي والعلاقات السياسية »(٣٦).

إن المفارقة العجيبة هنا تتلخص في أن جولدمان ينطلق في تصوراته من تحليل مباشر للواقع الأوربي المغترب على أساس بعض المبادىء الماركسية التي يبسطها الى حد السذاجة بحيث لا تخرج عن القول بأن نشأة النظام الرأسمالي الاحتكاري والحركة التلقائية لتنظيم السوق من خلال قانون العرض والطلب تؤديان إلى اغتراب الضمـير الفردي بالرغم من طرح قضية المصلحة الفردية في النظام الرأسمالي على المستوى الظاهر والمعلن إذ أن الاقتصاد الليبرالي ـ كما نعلم ـ يزعم تحقيق مصلحة الجماعة بطريقة آلية عن طريق تحقيق المصالح المباشرة للأفراد ومن ثم تغترب علاقة الفرد بالآخرين وتكتسب هذه العلاقة صفة التجريد والتموضع ، فهي بدلا من أن تكون علاقة انسانية حية تصبح مجرد علاقة تبادلية صورية ، الأمر الذي يجعل من مجموعة المشترين مجرد مرادف لقدرة شرائية محددة ومن هنا تنتقل القيمة من الحاجات الفعلية للانسان إلى السلع والأشياء ذاتها بحيث يقدر الانسان بما يمتلكه وليس بما يمثله من قيم ومبادىء(٣٧). وينتقل جولدمان بعد ذلك من هذا التحليل الى الرواية الجديدة فيعتبرها انعكاسا مباشرا لهذا الواقع بينما هو كان قد

---

(٣٤) Jean Ricardou, Pour une theorie du nouveau roman, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 235.

(٣٥) Alain Robbe-Grillet, Pour un nouveau roman. Paris, Ed. de Minuit, 1963, p. 138.

(٣٦) Raymond Jean, "Praxis simonienne", in Colloque de Cerisy (Claude Simon). Paris, 1975, p. 248.

(٣٧) جولدمان ، سوسيولوجيا الرواية ، ص ٢٩٣ .

عودنا على أن الانتقال من الواقع الى الفن أو الأدب لابد أن يتم عبر رؤ ية للوجود وأبنية موازية (homologie) ، والمفارقة تزداد حينما نعلم أن أصحاب الرواية الجديدة يرفضون ـ في معظمهم ـ الرواية التقليدية لارتباطها بواقع ظالم هو واقع الطبقات المسيطرة ، إلا أنهم لا يعتبرون أن دورهم كأدباء هو نقد هذا الواقع نقدا مباشرا أي على مستوى الموضوعات والمضمون وإنما تغيير أداة الكتابة والأشكال الأدبية التي أصبحت على مر الزمن صورا أيديولوجية مكرسة لهذا الواقع ومؤكدة له في ضمير الجماعة . لذلك إذا كان « ريمون جان » قد أبرز دور كتاب الرواية الجديدة في تغيير أشكال ولغة الرواية من منطلق الممارسة على شريطة أن نفهم أن الشكل واللغة هنا هما مادة الرواية نفسها ، فإن « جان ريكاردو » الذي يتسم بالشمولية والعمق في تنظيره للمدرسة الجديدة ، يرى أن ممارسة الكتابة تتم من خلال الموقف والظروف التي تنتج فيها وأن هذا الموقف يشمل جوانب ميتافيزيقية وأيديولوجية ، فالنص بالرغم من تأكيد المنظور المادي لهذه المدرسة ـ لا يعمل في فراغ فهو يبرز من خلال عمله طرائق إنتاجه وأساليب أدائه لوظيفته كما ينتج أيديولوجيته الخاصة به ويبلور نظريته في مواجهة النصوص الأخرى التي يحدد موقفه منها نظرا لأن أي نص أدبي أو غير ذلك يتحدد بموقعه بين النصوص السابقة للكاتب نفسه وبموقعه بين النصوص الأدبية السابقة لعامة الكتاب (inter-textualite .) على هذا الأساس يزعم « ريكاردو » بأن الرواية الجديدة ليست مجرد ممارسة لطريقة جديدة في الكتابة وإنما هي أيضا أداة حرب ضد الأيديولوجيا القائمة . هو يقول بصدد رواية « الثلاثية » (Triptyque) لكلود سيمون : « إن الأيديولوجيا التي مازالت سائدة حاليا تعتمد فعلا ، كما أبرزه بعض الحاضرين على عقيدة التعبير ـ التصوير ، أو إذا فضلنا على أولوية المعنى القائم قبل فعل الكتابة . إلا أنه مع أداء الثلاثية تتعرض هذه العادة الفكرية برمتها التي برزت في أكثر من مجال ، للتدمير . . . ومن ثم تصبح الممارسة الحديثة للنص بطريقة موضوعية ، سواء أعجبنا هذا أو لم يعجب ، آلة حرب ضد هذا الموقف الميتافيزيقي »(٣٨) .

إن الربط إذن بين تضخم دور الأشياء واستقلالها عن إرادة الانسان وبين ضياع الشخصية وانقراضها في الرواية الجديدة لا يقوم ، من جانب جولدمان على فهم عميق لطبيعة التجديد في هذه الرواية لأنه يبرز قضية واحدة من القضايا التي تعالجها الرواية الجديدة وهي قضية « الأشياء » كما أنه يبرزها على مستوى المضمون بينما نقطة الانطلاق الثورية في الرواية الجديدة هي طرح قضية الكتابة الروائية باعتبارها أداة الأدب وموضوعه ومادته التي ترتبط بالأشكال والأنماط الأيديولوجية السائدة ، أي أن الاهتمام بموضوع الأشياء في هذه الرواية لا يجب فصله عن الاطار العام أو النسق الفكري الذي يتخيل أصحاب الرواية الجديدة صناعتهم وتصوراتهم من خلاله . ولقد أدرك بعضا من ذلك أهم تلاميذ لوسيان جولدمان وأحد أتباعه المخلصين في مجال الدراسات الاجتماعية للرواية وهو « جاك لينهاردت » الذي يقول : « إن أهمية وصف الأشياء لا تكون أدنى شك في مؤلفات آلان روب ـ جرييه . ولكن هل نحن بصدد ـ كما يذهب لوسيان جولدمان ـ واقع مستقل ؟ نحن لا نعتقد ذلك ، لأنه لا شيء في رواية الغيرة يسمح بالتحدث عن استقلال (الواقع) . إذ أن التغيير الذي يجري في رواية روب ـ جرييه يمس عملية الرواية نفسها والدور الذي يحدده الكاتب لنفسه أكثر من الأشياء »(٣٩) .

---

(٣٨) Jean Ricardou, Colloque de Cerisy, op. cit., p. 263.

(٣٩) Jacques Leenhart, Lecture politique du roman. La Jalousie d'Alain Robbe-Grillet. Paris, Ed. de Minuit, 1973, p. 14.
Georges Lukacs, la theorie du roman. Paris. Gonthier, 1963.

على ضوء ما تقدم يتبين لنا أن النتاج النقدي للوسيان جولدمان يظل نقدا للمعنى أو المضمون بالرغم من تسمية المنهج بالبنائية التوليدية (Le structuralisme genetique) إلا أن المعنى المقصود هنا هو التصور العام وليس مجموعة المعاني الجزئية التي اعتاد النقد التقليدي أن يرد إليها العمل الفني في صورته المباشرة (مثل مشاعر الأمومة ومشكلة الغيرة والاستبداد والصراع بين العقل والعاطفة التي نعثر عليها جميعا على مستوى النص في مسرحية أندروماك لراسين) وهو كذلك إدراك للكليات وليس عرضا للتفاصيل والسمات الثانوية ، أضف إلى ذلك أنه يمكن اعتبار هذا المعنى الشمولي من جهة أخرى أساس العمل الفني أو الأدبي أي بنيته التي يقوم عليها وليس مجرد انعكاس له أو مظهرا متفرعا عنه ، فبفضل هذا المعنى ، الذي يرادف عادة رؤية الوجود ، يمكن إدراك العمل الأدبي في وحدته وشموليته واتساقه إلا أن جولدمان لا يظل ـ بعد هذا العرض الذي قدمناه لأهم دراساته ـ مجرد ناقد أدبي يطبق مفاهيم علم الاجتماع إذ أنه فيلسوف بقدر ماهو عالم اجتماع ، بل إننا يمكن أن نعتبره فيلسوفا أكثر من اعتباره عالما للاجتماع لأنه لا يقدم لنا منهجا اجتماعيا متكاملا وإنما يكتفي ببعض الاحساسات أو الانطباعات السريعة العامة التي تعبر عن قبوله للمقولات الماركسية عبر ضرب من الهيجلية المبسطة التى وصلت اليه عن طريق أستاذه جورج اوكاتش[٤٠] والتى قوض دعائمها في فرنسا النقد البنائى الممثل في كتابات « لوى ألتوسير » وجماعته[٤١] .

في الواقع أن المنحنى الاجتماعي والاتجاه الفلسفي لا يشكلان لدى جولدمان لـونين مختلفين أو متناقضين من النشاط الفكري لأنهما لا يتجاوزان كونهما مظهرين لاختيار جذري واحد وهو إيمان الكاتب العميق بالماركسية التي يكاد يجعل منها مرادفا للدين ، فهو يقول : « **يجدر أن نؤكد بوضوح ـ نظرا لأن كل الالتباسات ممكنة ـ أن الفكر الماركسي ـ لتضمنه إيمانا بمستقبل الانسانية ـ ينكر كل وحي وكل فعل خارق للطبيعة إلا أنه بلا شك دين ، دين بلا خالق ، دين للانسان والانسانية ، وبالرغم من ذلك دين أيضا** »[٤٢]. لذلك يقوم منهجه المعروف باسم البنائية التوليدية على نظرية ضمنية للحقيقة ، ومن ثم كان كل إنتاج ثقافي لا يرتبط بالتصور الماركسي للتاريخ مجرد وهم بالنسبة لجولدمان ، أو مجرد تعبير عن الضمير الزائف أو المغترب . يقول جولدمان : « **يبدو لي أنه بالنسبة للمادية الجدلية أن « الضمير الزائف » يتضمن دائما فعلا ، فعلا قد يكون لا شك ضروريا أو تقدميا إلا أنه لايضع حدا بعد للاستغلال والاغتراب ، إن التحرر الحقيقي أي الثورة الاشتراكية تتضمن وعيا حقيقا وإدراكا صادقا . . .** » ، « **. . . إن الاشتراكية ليست نهاية التاريخ ـ ولكن نهاية الأيديولوجيات والضمائر الزائفة** »[٤٣].

إن لوسيان جولدمان لايجهل الطابع النسبي للخطأ والحقيقة ، إلا أن هذه الثنائية تمثل بالنسبة له ، سمة لازمة لمرحلة تاريخية من مراحل التطور الانساني وهي المرحلة السابقة على قيام المجتمع الاشتراكي العـالمي أو ما يسميه

---

(٤٠) خاصة في « نظرية الرواية » التي نقدها المؤلف نفسه قائلاً « إن مؤلف نظرية الرواية لا يذهب بعيداً . إنه يسعى إلى إقامة جدلية للأنواع الأدبية قائمة تاريخياً على ماهية المقولات الجمالية وجوهر الأشكال الأدبية حيث يكون الاتصال أوثق ، مما كان عند هيجل ، بين المقولة والتاريخ ، إنه يسعى إلى تصور نظري لعنصر ثابت في قلب التغير ولتحول داخلي في إطار جوهر يظل صالحاً في ذاته . إلا أن منهجه يبقى في أكثر صوره ـ وبالذات فيما يختص بعلاقات ذات أهمية بالغة ـ مفصولاً عن الوقائع الملموسة ، الاجتماعية والتاريخية ، انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ١١ .

(٤١) Louis Althusser. J. Ranciere, et autres, Lire le Capital. Paris, Maspero, 1965, t. I et II.

(٤٢) Lucien Goldmann, Le dieu cache, op. cit., p. 193.

(٤٣) Lucien Goldmann, Recherches dialectiques. Paris, Gallimard, 1959, p. 17.

جولدمان قيام « الجماعة الانسانية » . إن الزيف أو الخطأ في نظر جولدمان ، هو سلبية التاريخ في ماضيه وحاضره ، والحق هو عالم الامكان المستقبلي وما يمثله من وعود وأحلام . إلا أن الحق لا يخضع هنا لعالم الامكان إلا بعد مجيء عالم « الانسان » ، والمقصود هنا بالانسان ليس إنسان أيامنا هذه المقسم والمغترب الذي يرتبط ـ وفقا لبعض مفاهيم ماركس الطوباوية (المرتبطة ببعض الجذور الفوضوية لفكره مثل الحلم بانقراض الدولة) ـ بمرحلة « ما قبل التاريخ » ، وإنما الانسان المتكامل الذي يحقق التوافق مع ذاته . وليس من شك في أننا هنا بصدد حلم هائل وأمام حكم قيمة نبذه الفكر التراجيدي باسم التسامي وقبله الفكر الجدلي ـ المتفائل بطبيعته ـ باسم الرؤية التاريخية . ومهما يكن الأمر فإن منهج لوسيان جولدمان التاريخي ـ الاجتماعي يقع ضمن هذا الاطار القائم على نوع من التصور المادي الجدلي لتاريخ الانسانية ، إلا أنه إذا كان هذا المنهج يحسب على البنائية فهو ليس بنائيا باعتراف صاحبه على شاكلة البنائية الصورية أو اللغوية[٤٤] التي سيطرت على نشاط العلوم الانسانية في فرنسا خلال الثلاثين سنة الأخيرة وإنما هو بنائي تاريخي أو توليدي . هو بنائي بالقدر الذي يسمح فيه باستخلاص أشكال جمالية وقوالب فكرية موازية لأشكال وصور « الضمير الممكن » أو بعبارة أخرى بالقدر الذي يعبر فيه الفن عن بعض الاختيارات الكامنة التي لم تحقق تاريخيا ، وتوليدي بالقدر الذي يربط فيه بين قضية المعنى والرؤية التاريخية الاجتماعية . بحيث يجعل منها نتاجا تاريخيا وعلاقة فرقية يتحدد مضمونها كمرحلة على طريق الشمولية التاريخية .

على هذا النحو لا تعدو بنائية جولدمان كونها بحثا عن القوالب الكلية المعبرة التي تشكل رؤى الوجود إحدى نماذجها الغالبة ، أما تاريخية المنهج فهي ليست إلا وسيلة لتحديد المغزى التاريخي للأعمال الفنية أو الأدبية داخل إطار من التاريخ الفعلي أو الممكن موضوعيا وعلى ضوء تصور ضمني آخر للتاريخ هو في الواقع تصور جولدمان نفسه للوجود والتاريخ . من ثم نرى أن الضمير الممكن هو ما يتحقق ، على سبيل المثال ، في الرؤية التراجيدية لطبقة نبلاء الادارة في فرنسا خلال القرن السابع عشر وفي رؤية البرجوازية الألمانية بين ١٧٨٠ و ١٨٠٥ ، ولقد شكلت الرؤية الأولى ـ في نظر جولدمان ـ البنية الضمنية لمؤلفات باسكال (كتاب الأفكار) ومسرحيات راسين ، كما شكلت الثانية الخلفية « الأخلاقية » لأعمال « كانت » الفلسفية[٤٥] . أما الجانب التوليدي لبنائية جولدمان فهو الذي يتصل بمعنى أو مضمون الأعمال الأدبية والفنية والفكرية : بمعناها المعبر عن فترة تاريخية محددة وبمضمونها المعبر عن مرحلة من مراحل شمولية قائمة على القيم والمبادىء العامة للانسانية المادية الجدلية . من هنا يتم إدراك المعنى في علاقته برؤية للوجود ، أو بعبارة أخرى وفقا لجولدمان ، بصورة من صور الضمير الطبقي[٤٦] ، ومن ثم يتحدد المعنى في جوهره كتاريخ ولكنه تاريخ لا يمكن تصوره خارج نظرية عامة ومنهجية للتاريخ . لذلك نرى لوسيان جولدمان ـ الأسير لمفهومه الشمولي للتاريخ ـ يرفض كل المناهج النقدية الأخرى التي تتعارض مع رؤيته باستثناء المنهج الفينومينولوجي .

---

(٤٤) Lucien Goldmann, Sciences humaines et philosophie. Paris, Gonthier, 1966, p. 11.

(٤٥) Lucien Goldmann, Introduction a la philosophie de kant. Paris, P.U.F. 1948 et Gallimard, 1967.

(٤٦) L. Goldmann, Sciences humaines, op. cit., p. 44.

يقول جولدمان : إن المعرفة التي يكونها إنسان عن نفسه ليست علماً ولكنها وعي وإدراك . وليس هناك علم اجتماع محافظ وعلم اجتماع جدلي ولكن وعي طبقي ، برجوازي أو بروليتاري ، يعبر عن نفسه على مستوى الوصف أو شرح الوقائع الإنسانية ، ص ٤٤ .

يقول لنا جولدمان في أحد كتبه الأخيرة : « يبدو لي من المهم أن أؤكد أن تحليلات هذا المجلد ـ مثل جميع الكتب التي نشرتها منذ قرابة عشرين عاما ـ تهدف إلى وضع علامة استفهام على المناهج التقليدية لدراسة الأعمال الثقافية ـ والأدبية خاصة ـ وإلى فتح الطريق ، من خلال مناهج علمي ووضعي ـ أي جدلي ـ لدراسة الخلق الأدبي ، أمام علم اجتماع علمي ووضعي للمعرفة وبالتالي أمام دراسة جدلية للواقع الانساني العام »(٤٧). انطلاقا من هـذا المفهوم الجدلي ، يستبعد الكاتب منهج دراسة الشخصية وتأثيرها على العمل الفني ، لأنه يرى أن البنية التعبيرية لمؤلف ما لا يمكن إعدادها من قبل الفرد ، فالفرد ـ الذي يتمثل هنا في شخصية الكاتب ـ ليس إلا « الاطار » أو المجال الذي تتبلور فيه رؤية الوجود الخاصة بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها أو يتعاطف مع أيديولوجيتها . من جهة أخرى يعتبر جولدمان أن مؤلفا هاما لا يمكن أن يكون ذا دلالة فردية أو شخصية محضة وإلا اتسم بالتفكك والاضطراب ، إذ أن الكاتب الفذ ، في نظر جولدمان لا يخلق عالما وهميا لا جذور له في أرض الواقع وإنما يبلور ، في أغلب الظن ، المطامح العميقة واللاشعورية لطبقة اجتماعية معينة ، إنه يبرز إلى حيز الوجود ، بفضل قدرته التعبيرية الخارقة ماهو كامن في ضمير الجماعة(٤٨).

بالاضافة الى ذلك يرفض جولدمان البنائية اللغوية ، وهي النمط السائد في الدراسات البنائية لأن النصوص الأدبية ـ في تقديره ـ ليست أبنية وقوالب لغوية مجردة وإنما وقائع كلامية ودلالات تعبيرية (الكلام بالنسبة لفرديناند دي سوسير هو الانجاز بينما اللغة هي البناء الصوري والنسق العام) . كما أن البناء التعبيري الشمولي للعمل الأدبي أو الفني الذي يتم على مستوى الانجاز لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يكون مشتقا من البناء اللغوي ، فاللغة بالنسبة لجولدمان لا تعدو أن تكون إطارا لابراز المعنى وضربا من ضروب تنظيم هذا المعنى وتنسيقه على مستوى التعبير . بعبارة أخرى يعتقد جولدمان ـ على النقيض من الاتجاه البنائي اللغوي السائد ـ بأن المعنى يسبق اللغة وبالتالي يجعل من هذه مجرد أداة تنظيمية . من جهة أخرى يعتقد جولدمان أن منهج التحليل النفسي ليس موفقا بدوره في دراسة النصوص الأدبية لأنه يرد ـ في أغلب الأحيان ـ الأبنية التعبيرية إلى ذاتية الفرد ودفعاته الأولية ، كما ينظر الى المجتمع على أنه أداة قمع خارجية أو مستبطنة . كما أن المنهج النفسي « التيماتيكي » (Thematique) الذي يمثله « شارل مورون » بالذات غير موفق ، في نظر جولدمان ، لأنه باستقصائه للصور والموضوعات المتكررة أو المتسلطة على العمل الفني لا يتيح لنا إدراك المعنى العميق لهذا العمل وإنما يكتفي بتحديد سماته الخارجية(٤٩).

●●●

إن هذا التصور الذي يجعل من الثقافة مجرد تعبير عن رؤية للوجود تتصل بالضمير الطبقي لا شك تصور ضيق ومحدود لا يمكنه ـ بأية حال من الأحوال ـ أن يستوعب جميع إمكانيات استغلال النص على مستوى الشرح أو التفسير . إلا أن هذا التصور يظل مع ذلك ناجحا ومنتجا في الدراسة التي يقدمها لوسيان جولدمان عن الأسس الاجتماعية لفلسفة التنوير(٥٠). ولرب سائل يسأل لماذا ؟ فنجيبه بأننا نملك هذه المرة دراسة منهجية جادة عن الموسوعة الفلسفية

(٤٧) L. Goldmann, Structures mentales et creation culturelle. Paris, Anthropos, 1970, p. XI.

(٤٨) L. Goldmann, Recherches dialectiques, op. cit., pp. 50-51.

(٤٩) Charles Mauron, L'Inconscient dans L'oeuvre et la vie de Racine. Gap, Ophyrs, 1957.

(٥٠) L. Goldmann, "La pensee des Lumieres", in Annales E.S.C., no 4, 1967.

ونقصد بها دراسة « جاك بروست »(٥١) التي تقدم لنا أداة علمية دقيقة لضبط افتراضات جولدمان ومراجعة تصوراته.
إلا أنه إذا كان الوضع هنا على هذا النحو، فإنه لم يكن كذلك تماما بالنسبة لدراسة الكاتب السابقة عن حركة « الجانسينزم » الدينية وارتباطها بالرؤية التراجيدية والوعي الطبقي لفئة نبلاء الادارة بين ١٦٣٧ و ١٦٧٧، إذ أنه من الصعب ـ في الواقع ـ أن ترد ظاهرة مركبة مثل ظاهرة « الجانسينزم » إلى التيار المتطرف دون غيره الذي يمثله « باسكال » و « سان مارتان دي باركوس »(٥٢)، كما أنه يصعب من جهة أخرى، ولو استندنا فقط إلى منظور علم الاجتماع الثقافي، أن نؤكد بأن طبقة نبلاء الادارة هي التي غذت دون غيرها هذه الحركة بالأتباع والمريدين، فلقد أثبتت الدراسات(٥٣) أن هناك حركة « جانسينية » أكيدة تقوم على عناصر أرستقراطية عريقة مثل جماعة كبار رجال الدين في منطقة اللورين بشمال شرق فرنسا، كما أن الحركة تتصل، من جهة أخرى، بمشاكل خاصة بمؤسسة الكنيسة الفرنسية في القرن السابع عشر في علاقاتها بالملكية والبابوية في الوقت الذي اتخذت فيه نفس هذه الحركة ابتداء من أواخر هذا القرن طابعا ديمقراطيا وشعبيا يربطها بجامعة صغار رجال الدين وبمفاهيم « كينيل » (QUESNEL) و « ريشير » (RICHER) اللذين بلورا مطامح وآمال هذه الطبقة الدنيا من الكنيسة الكاثوليكية(٥٤).

إن الموقف لم يكن معقدا كل هذا التعقيد بالنسبة لوضع البرجوازية الفرنسية فان هذه الطبقة تمثل، بالرغم من تعدد طوائفها الفعلية وتشابك مصالحها مع كثير من الفئات الأخرى نظرا لانفتاح القرن الثامن عشر الكبير بالنسبة للعصر السابق، جماعة متسقة ذات مطامح وأهداف متقاربة، ويعرف « جاك بروست » هذه البرجوازية التي ترتبط بالمثل العليا التي تبلورها مفاهيم الانسكلوبيديا بقوله: **« كانت هذه البرجوازية تملك العقارات والأراضي الزراعية وكانت تؤجر بعضها، في أغلب الأحيان، إيجارا كاملا أو إيجارا جزئيا يقوم على المشاركة في التكاليف. أما أكثر رجال البرجوازية ثراء ـ ومعهم بعض النبلاء فكانوا يستثمرون رؤوس أموالهم في الزراعة الكبرى من غير أن يعيروا أدنى اهتمام إلى فئة عمال اليومية وصغار الملاك والمستأجرين الذين كانوا يعيشون حياة شاقة ومتقلبة. وكانت التجارة في المدن، التي أخذت تتسع بالتدريج، تعد من مصادر الدخل المجزية لعدد لا بأس به من رجال البرجوازية. كما كان البعض ينطلق في اقامة المشاريع المالية. إلا أنه لما كان الانتاج الصناعي يقوم بعد على النمط الحرفي فإن كثيرا من رجال البرجوازية الذين كانوا يمارسونه لا يتعدون طائفة التجار »**(٥٥). إن هذا الوجود الفعلي للطبقة الاجتماعية كجماعة تمارس نشاطا اقتصاديا متكاملا وتربطها أهداف ومطامح مشتركة يسمح لنا في أن نأخذ تفسيرات جولدمان في هذا الشأن مأخذ الجد، إذ أنه من البديهي أن تتواجد الطبقة تاريخيا أولا ثم يتواجد بعد ذلك الوعي الطبقي المميز لها. ومن هنا آن لنا أن نتساءل، على سبيل المقارنة، هل كانت فئة نبلاء الادارة، التي كانت تعيش في ظل العهد القديم وهو مجتمع

(٥١) Jacques Proust, Diderot et l'Encyclopedie. Paris, A. Colin, 1967.

(٥٢) L. Goldmann, Recherches dialectiques, op. cit., pp. 160-164.

(٥٣) Rene Taveneaux, Le Jansenisme en Lorraine (1640-1789). Paris, Vrin, 1960.

(٥٤) E. Preclin, Les Jansenistes du XVIII eSiecle et la Constitution civille du clerge. Paris, Gambier, 1928, p. 25.

(٥٥) J. Proust, Diderot et l'Encyclopedie, p. 13.

سابق على الثورة الصناعية طبقة اجتماعية بالمعنى الكامل للكلمة ؟ إن هذه الفئة وفقا للمعلومات التاريخية المتوفرة ، لم تكن تشكيلا اجتماعيا متجانسا متولدا عن تطور علاقات الانتاج ، بل إن هذه الفئة ، على النقيض من ذلك ، كانت وليدة قرار ملكي ومن ثم تميزت بطابع مزعزع ووضع مقلقل نظرا لاعتمادها على أهواء السلطة وتقلباتها . كذلك كانت هذه الفئة موزعة ومقسمة بين جذورها الممتدة الى أعماق البرجوازية وبين مطامحها في الاندماج والانصهار في فئة كبار النبلاء التي كانت تكن لها كل صنوف الازدراء والاحتقار . أضف إلى ذلك أن حركة « الجانسينزم » هي في الأساس حركة دينية لها خصوصيتها في الفكر الديني ولها جذورها العميقة المرتبطة بالمؤسسات الكنسية الكاثوليكية ، الأمر الذي يصعب معه اقتلاعها من سياقها أو إطارها الديني والكنسي وتحويلها إلى مجرد أيديولوجيا اجتماعية خاصة بفئة واحدة هي فئة نبلاء الادارة .

إلا أن هذه الانتقادات التي نسوقها لا يجب أن تمنعنا من الاهتمام بالفكرة الأساسية التي ينادي بها لوسيان جولدمان وهي **البحث عن علاقات وظيفية بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية والأعمال الثقافية** . موضوع علم اجتماع الثقافة ، على شريطة ألا نحول ـ كما ينصحنا بذلك جورج جورفيتش[٥٦] ـ الأطر الاجتماعية الواقعية إلى خيال ، وألا نترجم الأفكار أو المفاهيم والقيم السائدة كما لو أنها ظواهر فوقية نتجت بطريقة آلية صرفة عن دوافع وأسباب اجتماعية واقتصادية . كما أننا نعتبر أن تأكيد جولدمان على أن الخالق الوحيد الجديد بالاهتمام للعمل الفني العظيم هو الجماعة ليس إلا نوعا من إبراز الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الكاتب ، ومن التأكيد على أخذها في الاعتبار عند تحليل الأعمال الأدبية أو الفنية العظيمة . إلا أن ذلك لا يقلل ، بأية حال من الأحوال ، من أهمية المناهج الأخرى إذ أن أي منهاج لو أخذناه على حدة لا يمكنه أن يستنفد الثروة التعبيرية التي يمثلها عمل أدبي أو فني خارق . لذلك نحن لا نعتبر اللوم الذي يوجهه جولدمان الى علماء مبرزين أمثال « بول هازار » أو « إرنست كاسيرر »[٥٧] سديدا لأن الزعم بأن الاتجاه التركيبي ينقص في كتابات هذين المفكرين لا يقوم على أساس طالما أن جولدمان لا يريد أن يعترف باختلاف وجهات النظر . إن جولدمان ، في الواقع ، لا يقبل ـ مثل جميع الماركسيين ـ أي تفسير يغاير مفهومه للأشياء . من ثم إذا كان قد وجه إلى « بول هازار » بعض الانتقادات أو الملاحظات بشأن التفسيرات التي يقدمها[٥٨] ، فإن ذلك لا يقلل من أهمية كتابيه عن « أزمة الضمير الأوربي »[٥٩] ، وعن « الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر » اللذين سوف

---

(٥٦) Georges Gurvitch, Etudes sur les classes sociales. Paris, Gonthier, 1966, p. 92.

(٥٧) Paul Hazard, La crise de la conscience europeenne (1680-1715). Paris, Fayard, 1961 et La pensee europeenne au XVIII siecle. Paris. Fayard, 1963.
Ernest Cassirer, La philosophie des Lumieres. Paris, Fayard, 1966.

(مترجم عن النسخة الألمانية الأصلية الصادرة عام ١٩٣٢) .

(٥٨) Georges Gusdorf, Les principes de la pensee au Siecle des Lumieres. Paris, Payot, 1971, p. 22.
يعيب « جوسدورف » بالذات على « بول هازار » مفهومه الضيق أولاً للأرثوذكسية الدينية (النظرة الصحيحة) وثانياً عدم تقديره لمدى الحرية التي يسمح بها في إطار البروتستانتية الأمر الذي يجعله يعتقد بأن كتاباً أمثال « بيير بيل » (P. BAYLE) من المفكرين الماديين أو المتشككين بينما هم في الواقع يمارسون حرية الفكر في إطار البروتستانتية .

(٥٩) هذا الكتاب مترجم إلى العربية بواسطة الأساتذة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي : بول هازار ، أزمة الضمير الأوربي ، مطبعة الكاتب المصري ـ القاهرة ١٩٤٨

يظلان إلى أمد طويل نموذجا رائدا لهذا اللون من تاريخ الفكر ، كما أن دراسة « إرنست كاسيرر » عن فلسفة التنوير ستظل بدورها محتفظة بقيمتها العالية وخاصة لمن يعني من الباحثين بما أسميه « مورفولوجيا » الثقافة ، ونعت « كاسيرر » بالكانتية الجديدة من قبل المفكرين الجدليين لا يقلل من شأنه ولا يحد من إسهامه في إبراز كثير من الجوانب الفكرية الهامة للقرن الثامن عشر وإن كان معظمها ينصب على العلاقات الصورية القائمة بين النظريات العلمية والرؤ ي الفلسفية .

نحن إذا رجعنا الى دراسة جولدمان عن فلسفة التنوير نراه يتخذ لبحثه نموذجاً خاصاً يقيم عليه المباديء الفكرية الأساسية التي يريد ردها ، على ضوء المنهج التاريخي ـ الاجتماعي الجدلي ، الى الأسس الاجتماعية التي تشكل ركيزتها أو قاعدتها العريضة . هذا النموذج هو نص الموسوعة الفلسفية التي أعد لها الكاتب الشهير « ديدرو » (DIDEROT) والرياضي « دالمبير » (D'ALEM BERT)وشارك في تحريرها وتبويبها معظم كبار كتاب العصر من المفكرين الماديين والمتعاطفين معهم . وأهم المباديء التي يستخلصها جولدمان من دراسته للموسوعة أنها تقدم المعرفة الانسانية في صورة مجموعة من المعلومات الفنية المطلقة التي يسوقها أصحابها على أنها حصيلة لبعض التجارب الفردية وبطريقة منفصلة تماماً عن الممارسة التاريخية للمجتمع . من ثم لا يقوم لدى الموسوعيين أي ارتباط أو علاقة جدلية بين الفكر وحركة المجتمع ، الأمر الذي يجعل من الحقيقة مرادفاً لمبدأ عام منعزل كلية عن عملية التطور التاريخي ، ومن هنا يخرج جولدمان بأن استقلال المعرفة والتمييز بين التفكير النظري والممارسة التاريخية والاجتماعية هما السمة الغالبة على فلسفة التنوير التي تفتقر أساساً إلى أية رؤ ية تاريخية للوجود . ومع ذلك نحن لا نعتقد بأن فلاسفة القرن الثامن عشر يفصلون تماماً بين المعرفة النظرية والممارسة لأن أحداً لا يستطيع أن ينكر الطابع النقدي والنضالي لمعظم كتابات مفكري هذا العصر ، غير أنه ليس ضرورياً ، من جهة أخرى ، أن يتصور هؤلاء المفكرون الممارسة في صورة الثورة أو العنف المنظم لأنهم في الواقع كانوا يؤ منون فقط بضرورة النضال « الأيديولوجي » ضد القوى الرجعية التي كانت تسيطر من خلال أجهزة الدولة على مقاليد السلطة ، وهذا التصور ينطبق بشكل مرض على موقف البرجوازي المثقف في مجتمع استولت فيه الطبقة البرجوازية بالفعل على الجزء الأهم من وسائل الانتاج . ولما كان الصراع يتم على مستوى الأبنية الفوقية والايديولوجية منها خاصة . فإن البرجوازية التي يعبر عن مطامحها وأهدافها الفكر الموسوعي لم تكن في حاجة خلال هذه المرحلة التاريخية الى تقويض أسس النظام الاجتماعي ولكن إلى تعديل فقط للنظام القانوني بحيث يصبح أكثر ملاءمة لعلاقات القوى الفعلية في المجتمع وأصدق تعبيراً عن حاجاتها التي كانت تتطابق في هذا العصر مع ضرورات النهضة القومية ومتطلبات قيام الدولة الرشيدة من ثم يمكننا أن ننظر الى فلسفة التنوير لا على انها أداة أيديولوجية في خدمة ثورة اجتماعيةولكن مجموعة من الأفكار النقدية المستنيرة التي تعتمد أساساً على قدرتها التأثرية على الرأي العام ودورها الايجابي في توجيهه ، على المدى القصير أو الطويل ، نحو اصلاح المجتمع وتطويره .

أما بالنسبة لامكانية المعرفة عن طريق التصنيف الأبجدي والتتالي وهي الصورة التي تأخذها المعرفة في أي قاموس أو موسوعة ، فإن ذلك لا يعبر ـ بالضرورة ـ عن عقلية فردية أو تفتيتية تكون حكراً على الطبقة البرجوازية ، بل على النقيض من ذلك ، إن الهدف الأسمى للموسوعة كان وفقاً لمطامح « دالمبير » هو تجميع المعرفة في أقل مساحة ممكنة .

ويقول لنا « جوسدروف » في ذلك « سوف يحل يوم تستطيع فيه الموسوعة أن تتخلى عن الترتيب الأبجدي لكي تقدم المعرفة في شموليتها في صورة قياس رياضي يتدرج وفقاً لمباديء الهندسة من الأبسط الى المركب ومن غير أن يترك أية ظلال في جدول العلم المتكامل »(٦٠) . ومن جهة أخرى « يمكننا القول بصدد المنهج الفكري للقرن الثامن عشر الذي يتهمه جولدمان بالتفتيت وانعدام الاستمرارية والشمول بأنه اذا كان نموذج نيوتن (NEWTON) الذي يمثل أساس كل فرد جاد في هذا العصر ، يسمح بقيام معرفة عملية تقوم على دراسة الظواهر أكثر من اهتمامها باستبطان ماهية الأشياء فإن ذلك لا يمنع كون هذا النموذج بناء عقلانياً يقوم على تجاوز المعطيات الحسية وصياغة المعرفة في إطار من القوانين والمباديء الرياضية .

إن اهتمام القرن الثامن عشر بملاحظة المحسوسات وتجميع الوقائع وكلفه بالملاحظة وتتبع الجزئيات ، وكلها أمور تعبر عن رد فعل لهذا العصر ضد الشطحات الميتافيزيقية التي ميزت القرن السابع ـ عصر ديكارت وسبينوزا وليبنز ـ لا يتعارض مع وجود نظرة كلية وعضوية تعمل على تناسق الفكر كما تضفي عليه طابع التعميم والشمولية . هذه النظرة العضوية ليست سابقة على الفكر التجريبي كما كان الأمر في العصر الكلاسيكي ، وانما هي في صميمها العملية التوحيدية للعقل : لعقل يتغذى بمعرفة الواقع وينتقي معايير صدقه ويقينه من مجال الملاحظة وعالم التجربة.وإذا كان هذا العقل يرفض ـ كما يقول جولدمان ـ(٦١) كل سلطة خارجية فإن ذلك لا يعني رفض كل مبدأ خارجي وإنما فقط رفض آثار الفكر التأملي التي ما زالت قائمة في القرن الثامن عشر(٦٢) . إن العقل الجديد عليه أن يكون ـ وفقاً لمكانته ـ حراً ومستقلاً وعاماً لا لينفصل عن العالم ولكن ليحسن إدراك قوانينه ومعرفته . إلا أن استقلال العقل هنا لا علاقة له بالنموذج الانطولوجي للحقيقة الذي كان يحمل الفكر الحربي منذ الفلسفة القديمة وحتى الثورة النيوتينية التي نقلت العقل من المجال الباطني لإدراك الماهيات (قضية الميتافيزيقا) إلى مجال الإدراك الظاهري أو قياس العلاقات التي تربط بين الظواهر بطريقة رياضية (مجال العلم) . إن هذا الاستقلال الذي يعطي للعقل خصوصيته في مجال ادراك العلاقات الظاهرية وسيلة من وسائل تحريره من متاهات التأملات الميتافيزيقية وترشيده كأداة لمعرفة عملية ومفيدة وسبيل الى تحديد مجال فعال لنشاط الإنسان وإعمال قدراته ولإقامة مباديء خلقية تتلاءم مع تقديره في فرديته وذاتيته . بعبارة أخرى نحن هنا بصدد تحرير عقلاني من أجل معرفة جديدة مفيدة وعملية وفي سبيل خلق مفهوم إنساني جديد لا يستمد قيمته ـ مثل النبيل ـ من صدفة الميلاد وظاهرية التقاليد الاجتماعية ولكن من مجهوده الخاص وقدراته الابداعية والخلاقة .

إلا أن هذه النزعة نحو البناء العقلاني ، التي تخضع لمبدأ التناسق والتنظيم اللازمين لكل معرفة ، قد لا تحقق بطريقة موفقة الوحدة بين القطبين اللذين كانا يتنازعان فلسفة التنوير وهما الفردي والعام ، فالانتقال ـ في الواقع ـ من الفردي إلى العام يظل في إطار هذه الفلسفة مجرداً وقائماً على نظرة خارجية . ومرد ذلك هو غياب كل وساطة اجتماعية

(٦٠) Georges Gusdorf, op. cit., p. 159.

(٦١) L. Goldmann, Strucoures mentales, op. cit., p. 5.

(٦٢) G. Gusdorf, op. cit., p. 152 et p. 195.

يظل تأثير المذهب الديكارتي قوياً خلال القرن الثامن عشر وذلك بفضل نشاط المفكر فونتنيل (FONTENELLE) اللذي لم يمت إلا في عام ١٧٥٧ ، كذلك تظل مؤلفات فولف (WOLFF) تلميذ ليبنز (LEIBNIZ) مجرد تأملات ميتافيزيقية بالرغم من تأثره بمنهاج نيوتن ، لا غرابة إذن أن يسخر فولتير سخرية مريرة من تفاؤل فولف الزائد في روايته الشهيرة كانديد (CANDIDE).

وتاريخية تربط بين العقل الفردي والعقل الكلي وهو أمر يرجع إلى محاولة تطبيق منهج نيوتن في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية الناشئة ، كما يرجع ـ وفقاً لجولدمان ـ إلى ضرورة إفساح المجال أمام ظهور البنية الاقتصادية الجديدة وهي بنية اقتصاد السوق مع ما تقتضيه هذه البنية من تصور لهذه الضرورة في شكل ميكانزمات خارجية لا علاقة لها بأي مضمون اجتماعي أو خلفية تاريخية ، على هذا الأساس يمكن فهم فلسفة التنوير على أنها التعبير الأيديولوجي المطابق لإدراك الضمير البرجوازي لهذه الضرورة وليس ضرورياً أن يكون هذا الإدراك معاصراً لهذه البنية الاقتصادية نفسها لأن الإدراك بطبيعته لاحق على وجود البنية ، من ثم يسهل ، وفقاً لمقولة « الضمير الممكن » العزيزة على لوسيان جولدمان اعتبار فلسفة التنوير تعبيراً أيديولوجياً متبلوراً لمرحلة تاريخية تبدأ في الظهور خلال القرن السادس عشر أي مع بداية قيام الرأسمالية التجارية .

إن بداية تغير المفاهيم الاقتصادية ربما قد بدأت في أواخر العصور الوسطى لأنه إذا لم يكن الاقتصاد الكلاسيكي ـ كما يذهب ميشيل فوكو[٦٣] ـ لم يستوعب بعد مفهوم الإنتاج بحيث يجعل منه غايته أو هدفه المعلن ، فإننا نلاحظ أن قضية الفائدة وعلاقتها بالربا قد بدأت تطرح على بساط البحث بطريقة ملحة منذ القرن الثالث عشر ، الأمر الذي أدى إلى زوال مفهوم السعر العادل[٦٤] بطريقة تدريجية . مهما يكن الأمر فإن المفاهيم الاقتصادية المعيارية تنتهي مع نهاية العصور الوسطى لتفسح المجال أمام تصور جديد يلائم نهاية مرحلة الكفاية الذاتية والموازنه بين الإنتاج والاستهلاك ويعبر عن حاجة الطبقة البرجوازية التجارية إلى الانفتاح وحرية نقل البضائع والمنتجات الأمر الذي لا يمكن أن يتم إلا بتحقيق فائض في الإنتاج يمكن تسويقه . وليس من شك في أن فكرة السوق وما يتصل بها من فكرة العرض والطلب وتبلور مفهوم القيمة التبادلية بالذات كان له كبير الأثر على تطوير المفهوم « الأنطولوجي » للعمل الذي كان يميز الفكر الاقتصادي المسيحي[٦٥] . فالعمل لا يمكن ـ بأية حال من الأحوال ـ أن يكون في ظل السوق مطابقاً للمجهود أو النشاط القائم على إشباع الحاجات المباشرة للإنسان ، أي أن العلاقة العضوية التي كانت تربط بين الإنتاج وحاجة الاستهلاك تبدأ في التصدع في الوقت الذي يأخذ فيه العمل في الاغتراب أي الضياع في أشكاله الظاهرية : فالعمل لم تعد غايته إشباع الرغبة أو الحاجة المباشرة ، الأمر الذي تتحقق معه المطابقة الأنطولوجية وإنما في قبول مهمة تتجاوزه إلى الخارج بحيث تجعل منه جزءاً من عملية شمولية، من ثم يصير العمل ـ بعد أن كان نشاطاً سالباً لأنه لا يضيف شيئاً إلى

---

(٦٣) Michel Foucault, Les mots et les choses. Paris. Gallimard, 1966, p. 177.

(٦٤) إن المبادىء المعمارية التي كانت تميز الاقتصاد المسيحي تبدأ في الاصطدام بالواقع ابتداء من القرن الثالث عشر ، ولكن الفكر الاقتصادي الرأسمالي لا يتبلور إلا مع « جان كلفان » (J. Calvin) الذي يميز بين قرض الاستهلاك (الربا) وقرض الإنتاج فيحل بذلك مشكلة الربا التي كانت تؤرق رجال الدين . انظر :
Jean Ibanes, La doctrine de L'Eglise et les realites economiques au XIIIe siecle. Paris, P.U.F., 1967, p. 102.
Jean Imbert, Histoire economique, des origines a 1789. Paris, P.U.F., 1965, pp. 304-306.

(٦٥) Herbert Marcuse, "Les fondements philosophiques du concept economique du travail", in Culture et Societe. Paris, Minuit, 1970.
يعرف « ماركيوز » جوهر العمل بأنه « ممارسة وسيطة واعية » وبأنه « إنتاج وحفظ مستمر للوجود الإنساني » ويعتقد بأن هذه التعريفات تعبر عن كل الفترة الممتدة من رسائل القديس بولس إلى كتابات هيجل (ص ٣٤ ـ ٣٥) ـ على كل حال إن هذا التعريف يبدو لنا في غاية التجريد لأن الذي يعنينا هو تجاوز مفهوم التقليدي ، مع قيام الرأسمالية ، لتصوره كطبيعة مرتبطة ارتباطاً جذرياً بطبقة دون غيرها إلى مفهوم أكثر اتساعاً وظاهرية : إن التصور الجديد للعمل يحدده كوظيفة اجتماعية تحرر في الوقت نفسه الأفراد من طوق نظام الفئات وتبني القيم الجديد على معايير موضوعية بحتة كالترشيد والفعالية والعقلانية .

الجوهر في مفهوم النبالة الأصلية ـ قيمة في المجتمع الرأسمالي ، كما ينزع من جهة أخرى مع تطور العملية الإنتاجية إلى الضياع في أشكال وصيغ بالغة التجريد . بعبارة أخرى يتجه العمل إلى تجاوز طابعه الفئوي المباشر (العمل كان سمة الشعب والبرجوازية في فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩) ليعبر في ظل المجتمع البرجوازي عن حاجة قومية (نزعة الى التجريد) تختفي أمامها كل الامتيازات والفوارق الطبقية أي امتيازات النبلاء من جهة وحقوق المشاع التي كانت تتمتع بها جموع الفلاحين في فرنسا من جهة أخرى .

إن ارتقاء العمل إلى مستوى القيمة يرتبط ـ كما نرى ـ ارتباطاً وثيقاً بصعود الطبقة البرجوازية وباستقرار الأبنية الأيديولوجية الملازمة لهذا الصعود . وليس أدل على ذلك من اندثار قيمة الفقر أو الزهد إبان القرن السادس في تعاليم « لوثر » و « كالفان » وهو عين الاتجاه الذي ستسلكه الكاثوليكية فيما بعد حينما تجعل من البؤس علامة من علامات الغضب الإلهي وترى فيه خطراً جسيماً يهدد النظام الاجتماعي . إلا أنه إذا كان تقدير العمل يتم بطريقة غير مباشرة في صورة إدانة الفقر الذي أخذ يمثل في المجتمع البرجوازي ضرباً من تبديد الموارد القومية ولوناً من السلبية الاجتماعية والخلقية فإنه سوف يكتسب في صراع فلسفة التنوير ضد قيم المجتمع التقليدي سمات وخصائص جديدة تربط بينه وبين ما يمكن تسميته بالعقلانية الظاهرية(٦٦) .

تقوم هذه العقلانية الظاهرية في تصورنا على مستويين متمايزين : مستوى معرفي ومستوى اجتماعي . وهي ترتبط بالمستوى المعرفي بالقدر الذي تضع فيه حداً للفكر التقليدي القائم على نموذج أنطولوجي للحقيقة يفترض الاستمرارية والثبات في الوجود وذلك من خلال الثورة المنهجية التي يمثلها مجيء نيوتن . فهنا يتم لأول مرة في تاريخ البشرية ـ وهذه سمة تشكل الطابع المميز والفريد للحضارة الغربية ـ حدوث صدع أو شرخ في كيان العقل الأوربي إن العقل الغربي يتصدع مع نيوتن وحينما يتصدع يظهر جلياً فراغه الداخلي وخلوه من كل ماهية أو مضمون أنطولوجي ، كما يبرز في الوقت نفسه ـ بالضرورة ـ طابعه الآلي الصرف الذي سوف يغلب عليه من الآن فصاعداً . إن العقل ـ هذه الأداة الظاهرية ـ لم يعد في وسعه أن يمتلك الحقيقة لا عن طريق الحدس لما يفترضه هذا الحدس من تطابق مباشر بين الحقيقة والوجدان ولما يقتضيه من دوام الحقيقة وثباتها ولا عن طريق القياس لما يفترضه هذا القياس من تصور تجريدي بحت ولما يقتضيه من ذاتية العقل وقدرته على اكتشاف الحقيقة في داخله . إن الحقيقة لم تعد قائمة أو كامنة في باطن

---

(٦٦) L'idiot de la famille.
Jean-Paul Sartre, Gustave Flaubert. Paris, Gallimard, 1972, t. I, p. 74.

إن الظاهرية التي تمثل حجر الزاوية في فكر القرن الثامن عشر تعبر بطريقة موفقة عن نمط المعرفة المميز لطبقة البرجوازية . والظاهرية التي نقصدها هنا هي ما يعرفها « جان ـ بول سارتر » تحت اسم العقلانية التحليلية في كتابه « عبيط العائلة . جوستاف فلوبير » حيث يقول : « تحكم قوانين الطبيعة الأجسام والأنساق من الخارج وهي تشكل نسقاً متكاملاً أي أن عددها محدود ومحدد جيداً . وتدين هذه القوانين بالطبع ـ وخاصة مبدأ الجاذبية ـ بعموميتها إلى بساطتها الأولية . وعلينا أن نلاحظ أن هذا المفهوم ، الذي يسمى أحياناً بالآلي والذي لم يدم طويلاً ، كان يمثل على مستوى الأبحاث الطبيعية والكيمائية تقدماً فعلياً : فلقد استبدلت القوى الميتاليزيقية بالحسابات والمفاهيم السحرية بالتجربة وقبلت الحتمية التي كانت أول مطلب لوحدة المعرفة وأول رفض حاسم لربط تسلسل الوجود بضرورات الفكر . الا أنه على النقيض من ذلك كان هذا النسق على مستوى العلوم الإنسانية يفقد دقته وصرامته ، فهو لم ينشأ في حضنها وانما جُلِبَ إليها من الخارج إنهم كانوا يطبقونه على طريقة القياس كما يحاول البعض الآن ، من خلال تصور إنساني مقلوب تطبيق الجدلية ، وهي قانون التاريخ البشري ، على حركة الطبيعة وخاصة على ميكانيكا « الكوانتا » (QUANTA). إن الجمهور البرجوازي في الواقع ـ سواء كنا بصدد هيوم أو كونديلاك ـ كان يطلب من فلاسفته في القرن الثامن عشر أن يطلعوه على أنساق فلكية مصغرة تدور في رأسه على شاكلة أنساق نيوتن : جزئيات مادية أو خليات نفسية ، عناصر أولية ترتبط فيما بينها بواسطة نسق من القوانين المحددة التي تبقى ظاهرية بالنسبة لها . ص ٧٤ .

العقل ولكن خارجه ، فهي ليست جوهراً سابقاً على الوجود يستطيع العقل أن يدركها عن طريق كشف جواني غامض . كلا ، إن الحقيقة لا تكون ولكن تصير : هي في البداية ما ينتظر الوصول إلى المعرفة ، وفي فترة لاحقة ما يجب إنتاجه . إن الحقيقة كإنتاج وليس كماهية أو جوهر ، هي بداية الفكر الجديد الذي يطمح الى سيطرة الإنسان على الطبيعة . ولكنه إذا كان على العقل أن ينتصر على الطبيعة ـ هذا الخطر الخارجي ـ فعليه أولاً أن يستكشف أسرارها . ومن ثم يعطي القرن الثامن عشر الأولوية للملاحظة ووصف الظواهر على صياغة الأنساق الفلسفية الطموح التي كان يشغف بها العصر السابق . ولكن اليس الاهتمام بالملاحظة واستقراء القوانين ، هذه التنظيمات الظاهرية الضرورية .التي تربط بين الظواهر ، سلوكاً عملياً ووضعياً وموقفاً يقوم على معايير وظيفية ونفعية ؟ ! ونحن حينما نتحدث عن المعايير الوضعية والوظيفية لا نتحدث بطريقة غير مباشرة عن قيم برجوازية أصيلة ؟ ربما نحن هنا بصدد توافق تاريخي غير مقصود وربما نكون هنا أمام قانون من قوانين التطور التاريخي ، إلا أننا في كل الأحوال أمام حقيقة واضحة لا تقبل الشك : إن المباديء الابستمولوجية الجديدة تتفق تماماً مع الأبنية العقلية لطبقة البرجوازية إننا هنا بصدد اتفاق موفق لا يتورع عن إنتاج أيديولوجيته .

على هذا النحو يرى جولدمان أن تطور اقتصاد السوق يبرز قيمة الفرد ويتضمن تنظيم السوق لا عن طريق مجموعة من الأوامر أو المباديء المسبقة ولكن عن طريق تلقائية أو آلية العرض والطلب . إلا أن الحرية التي يتطلبها هذا الموقف الجديد ، لا يجوز تصورها في شكل قوة عمياء أو رغبة جامحة في خرق المحرمات فهي مرتبطة أساساً بنمط من السلوك الرشيد القائم على معرفة دقيقة وعملية للسوق . لا غرابة ـ من ثم ـ أن تكون هذه البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية مصدراً لقيمتين أساسيتين في فكر القرن الثامن عشر وهما : العقلانية والإمبريقية . كما أن هذه البنية هي التي تحدد أيضاً غائية هذا النمط الجديد من السلوك والمعرفة وهي سعادة الفرد . وبما أن هذه البنية تقوم على حرية التبادل فهي تفترض بالضرورة وجود علاقة بين إرادتين حرتين ومستقلتين ، علاقة لا بد من تأكيدها وضمانها بواسطة عقد ، الأمر الذي يولد عقلية قائمة على الشرعية والقانون . كما أن العقد يفترض حالة من المساواة بين المتعاقدين ، الأمر الذي يحتم وجود مجتمع ديمقراطي يتمتع بقيم سياسية وأدبية محددة أهمها : الحرية المدنية والفردية ، المساواة الاسمية ، الحرية الفكرية والعقائدية وحق الملكية لضمان التبادل .

إلا أن جولدمان يرى أن الفكر الجديد حينما يؤكد ذاتية العقل الفردي ويلفظ كل واقع يتجاوز الفرد وغايته المنشودة وهي السعادة الشخصية إنما يفصل بين القيمة والمعرفة وبين الفعل والأخلاق . بعبارة أخرى يمكن القول بأن المنفعة الشخصية هي التي تحكم ، من الآن فصاعداً ، سلوك الفرد وبأنه عن طريق تحقيق هذه المنفعة ليتم التبرير الأخلاقي للنظام طالما أن دعاة الرأسمالية يقولون بأن المنفعة العامة ليست إلا نتاج تنافس الأفراد في إشباع حاجاتهم الشخصية . من جهة أخرى تعمل هذه الأخلاق الفردية البحتة على تطوير الدين بحيث لا تقبل منه إلا الصيغ التي تتلاءم وحاجات الطبقة الجديدة ومنظورها للمجتمع والوجود خلال هذه الفترة من تطورها التاريخي ـ من ثم ـ مع استثناء وضع الأقلية المادية من فلاسفة التنوير أمثال « ديدرو » و « دولباخ » ـ لم يكن مفهوم الإله عند اتباع نظرية « الدييزم (Le Deimse) كما يقول جولدمان : « مجرد تنازل أمام التقاليد أو أداة تخويف تستعمل ضد الشعب

الجاهل إذ أن له ضرورته النظرية بالنسبة لكل رؤى الوجود ذات الطابع العقلاني »(٦٧) . فالإله « المهندس » الذي يتخيله هؤلاء الفلاسفة ليس إلا تعبيراً عن تصور ميكانيكي وطبيعي للوجود ، تصور يفترض نظاماً طبيعياً يجب احترامه ورؤية استاتيكية للإنسان . كما أن هذا التصور يؤدي - من جهة أخرى - إلى الحكم على النظام الاجتماعي والسياسي من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للنظام الطبيعي الذي يكتشفه العقل . وغالباً ما يتم تصور هذا النظام الطبيعي بطريقة ثابتة في صورة نظام أمثل يقوم على معايير وقيم مفارقة لا علاقة لها بحركة التاريخ . وإذا كان التاريخ لم يسمح بعد بالوصول إلى هذا النظام الأمثل فذلك مرده إلى أن الحكام الرجعيين وزبانيتهم قد بذروا بذور الشك والفساد ، ومن ثم ليست هناك حاجة - في نظر فلاسفة التنوير - إلى ثورة عارمة تطيح بالنظام السياسي والاجتماعي وإنما يكفي في سبيل الوصول إلى الإصلاح القيام بنوع من التوعية والتنوير وهو ما يتم عادة بنشر المعارف الفلسفية (عن طريق الموسوعة مثلاً) والمثل الجديدة وبالاستعانة - من أجل فعالية أكبر من تحقيق التقدم والرقي - بالحكام المستنيرين وهو الاتجاه الذي أدى الى ظهور نظرية « الاستبداد المستنير » .

يتبين لنا إذن أن أهم ما يميز الفكر العقلاني للقرن الثامن عشر فيما يخص وظيفته التعبيرية عن الوعي الطبقي للبرجوازية هو غياب الرؤية التاريخية والجدلية . كما أن هذا الفكر ، الذي تبلوره كتابات ثلاثة من كبار الفلاسفة والمتفلسفين الفرنسيين وهم ديكارت وفولتير وديدرو ، يتحرر - وفقاً لجولدمان - من كل مفاهيم التسامي (trans-cendance) إلا أنه لن يلبث أن يعود إلى هذا المفهوم بعد نجاح ثورة ١٧٨٩ التي تحقق معظم آمال ومطامح البرجوازية الفرنسية ، ومع ذلك فإن التيار العقلاني لن يستطيع قط تجاوز الانفصام الكبير الذي تم من خلاله بين الفكر والممارسة وبين القيم الخلقية والسلوك وهو الانفصام الذي سيقوم برأيه التيار الجدلي الذي يبدأ مع باسكال وكانت ليتضوع عند هيجل وماركس .

لكي نختم هذا البحث يمكننا القول بأن فلسفة التنوير قدمت مثالاً طيباً لتطبيق المنهج البنائي التوليدي الذي بلوره لوسيان جولدمان . إلا أنه إذا كان الكاتب قد وفق هنا في استغلال مفهومه المفضل وهو مفهوم « الضمير الممكن » فإن ذلك مرده إلى توافر كثير من السمات التي جعلت هذا اللون من الوعي المبسط(٦٨) يكاد يطابق الواقع وهو المنظور الوحيد الذي يُعْنَى به التاريخ . من جهة أخرى لا يستطيع أحد نكران الطابع النضالي الواعي لنتاج القرن الثامن عشر الثقافي سواء أكان ذلك في نطاق الفلسفة أم في مجال الصناعة الأدبية . ولا شك أن هيمنة المعايير الأيديولوجية (مع

---

(٦٧) L. Goldmann, Structures mentales, op. cit., pp. 47-48.

نظرية « الديزم » تقبل الدين ولكن من غير طقوس ولا شعائر .

(٦٨) Pierre V. Zima, Pour une sociologie du texte litteraire. Paris, U.G.E. (10-18), 1978, pp. 169-170.

إن الاهتمام برد الثقافات والفنون إلى مفهوم شمولي مبسط يأتي الى جولدمان عبر تأثير الاستيطيقا الهيجلية . يقول هذا الباحث « إن تعدد المعاني في الأدب والفنون التصويرية لا بد أن يكون مثيراً للشك بالنسبة لفكر يجتهد في تحديد الواقع المتباين داخل نسق فكري حتى يسيطر عليه بواسطة تعريفات واحدية الاتجاه . علماً بأنه لا يمكن فهم سوسيولجيا الأدب عند جورج لوكاش وعند تلاميذه كوفلر ولوسيان جولدمان إلا بإدماجها في إطار الاستيطيقا الهيجلية الأوسع التي تعد من أكبر المحاولات لرد التعدد الظاهري للمعاني في المنتجات الجمالية إلى واحدة المفهوم المحدد » . ص ١٦٩ - ١٧٠ .

انحسار الاهتمام بالجوانب الجمالية في الأدب) على كثير من كتاب هذا العصر لدليل واضح على مدى وعي المفكرين البرجوازيين وأصدقائهم بحركة التاريخ واتجاهها .

أما بالنسبة لبنائية جولدمان فمن السهل أن نلاحظ أنها تختلف تماماً عن معظم المناهج البنائية الأخرى المعروفة في فرنسا ، فبنائية الكاتب تطرح قضية المعنى وليس قضية البنية أو الشكل . إلا أنه يمكن القول ـ من جهة أخرى ـ بأن مفهوم الشكل يَجُبُّ عند جولدمان مفهوم الشمولية (totalite)، فالأشكال المفرغة من المضمون التي يمكن مقارنتها بطريقة مطلقة (انظر اتجاه الشكلية عند فلاديمير بروب في تصور القصة الشعبية) لا توجد عند جولدمان لأن هذه الأشكال نفسها نتاج تاريخي ذو معنى محدد في إطار مفهوم شمولي لتطور المجتمع الرأسمالي وثقافته . باختصار يمكن تلخيص الخطوط العريضة لنظرية جولدمان على هذا النحو : إن تاريخ الفكر الغربي قد مر وسيمر بثلاث مراحل متميزة : مرحلة يقينية تسيطر عليها فكرة التسامي وهي تنتهي مع بداية العصر الحديث ومرحلة عقلانية تقوض فيها دعائم النموذج الأنطولوجي القديم ليحل محله نموذج ظاهري يتلاءم مع تأسيس الأبنية العقلية اللازمة لقيام هيكل الإنتاج الرأسمالي ، وأخيراً مرحلة قادمة ستقوم فيها الجماعة الإنسانية في ظل الاشتراكية ـ وفقاً لجولدمان ـ بتجاوز جميع المتناقضات الموروثة عن المجتمع الرأسمالي كاستغلال الإنسان للإنسان والاغتراب والتموضع والأنانية الفردية . . . . ويقوم جولدمان وفقاً لهذا التصور البسيط ببلورة بعض الأحكام التقييمية التي تدفعه قبل حلول المدينة المثالية التي يحلم بها . إلى اعتبار جميع ألوان الثقافة الإنسانية ضرباً من الصياغة الأيدلوجية الزائفة . بعبارة أخرى ينظر جولدمان إلى معظم الثقافات السابقة والحالية ، التي لا تتمتع بتلاحم عضوي بين حركة المجتمع وسلوك الفرد على أنها ثقافات خالية من مباديء الصدق والأصالة . ونحن بدورنا نتساءل : هل هناك أدب أو ثقافة بلا مشكلة ؟ وإذا كان ما يحلم به جولدمان هو نوع من الأدب السعيد فما دور الكلمة إذن ؟

***

التفاعل الرمزي

قيس النوري
جامعة بغداد
بغداد ـ العراق

مقدمة

ان عـالم الانسـان الاجتماعي هـو عـالم تـفـاعـل «Interaction» واتـصـال «Communication.» لأن العلاقات التي تربط البشر تبدو جامدة اذا اكتفينا بتحليلها من زاوية البناء الاجتماعي «Social Structure» بما فيه من نظم أو أنساق «Systems» ووصف العلاقات بنائيا يظهر المراكز (المنزلات) «Statuses» التي تعتمد عليها بما تنطوي عليه من تحديدات بنائية شكلية . فالبناء الاجتماعي كما يقترح الأستاذ (رالف لنتن) يتألف من مجموع المراكز أو المنزلات الاجتماعية في المجتمع . ولهذا ـ ولكي تبرز الطبيعة الحركية لهذه العلاقات أو الروابط الانسانية ـ فان من الضروري الكشف عن جوانبها الفاعلة من خلال الأنشطة التي تنتظم أفراد الجماعة أو المجتمع في حياتهم اليومية الدائبة . ويتم هذا الكشف اذا استعنا بالأدوار الاجتماعية (١) «Social Roles» باعتبارها تجسد الوجه الحركي للمراكز التي يحتلها الأفراد . كل هذا يؤدي بالضرورة الى طرق موضوع التفاعل والاتصال الذي يمثل الميدان غير المحدود الذي تترجم فيه العلاقات ومافيها من منزلات الى أدوار حية . فالأدوار بحكم حركتها توجب احتكاك الأفراد بعضهم ببعض في صيغة التكافل والاعتماد المتبادل لبلوغ الأهداف الفردية والاجتماعية المشتركة .

والتفاعل الذي يقصده طلبه الحضارة (الثقافة) (Culture) والمجتمع هو مظهر مزدوج . فهو يتناول الوجود المادي للناس بما يحتويه من واقعهم البايولوجي وما يتصل به من احتياجات حيوية . أما الجانب الآخر.

---

(١) Nadel , S.F . The Foundations of Social Anthropology . P . 218

الذي يتناوله التفاعل فهو الجانب الاجتماعي ـ النفسي[٢] «Socio — Psychological» وواضح أن الجانب الأخير للتفاعل ينطوي على الجزء الأكبر والأعقد من مشكلات البحث السوسيولوجي والحضاري .

ومع ترابط عناصر المجالين البايولوجي والسوسيولوجي ـ النفسي[٣] في الواقع البشري . الا أن السمات الاجتماعية النفسية لسلوك الانسان تمثل مستوى أرفع وأكثر تجريدا .

ان المستوى الاجتماعي لحقائق السلوك يفرض نفسه على أذهاننا بالنظر الى ارتباطه بوحدة الانسان (النظم) الاجتماعية «Social Systems» كالنظام القرابي والروحي والتربوي والسياسي والاقتصادي والترفيهي . ولايخفي أن هذه الوحدة تدفع الباحثين الى ايجاد الصلات المشتركة بين مواد البحث المعبرة عن تكامل أبعاد السلوك المتمثلة في وضعيات التفاعل والاتصال . فالعناصر التي تبرز في واقع السلوك التفاعلي لاتكون في حالة تبعثر بل هي في حقيقة الأمر حصيلة ترابط هذه الأنساق أو النظم في كيان أو تركيب تنظيمي موحد يجسده البناء الاجتماعي الكلي .

ولايقصد بالطابع المجرد للعناصر الاجتماعية في ميدان التفاعل أنها محض خيال أو تصور ميتافيزيقي «Metaphysical imagination» يمارسه الباحثون الاجتماعيون ، بل هي أمور تجسد جوانب من الواقع تصعب رؤيتها الا على أهل الاختصاص بحكم خلفياتهم النظرية والمنهجية التي تؤهلهم للنفاذ اليها ، واستخلاص ما يمكن فيها من معان واتجاهات وعمليات تعبير «Processes» .

وهذا التشديد على الجوانب السوسيولوجية والنفسية للتفاعل يقود بشكل أو بآخر الى ميدان الرمزية[٤] «Symbolism» الذي اتسعت اهميته في العقود القليلة المتأخرة . فلا مبالغة في القول بأن معظم الظواهر التي يلاحظها الباحثون الاجتماعيون تتضمن السلوك الجاري بين الافراد في الجماعة أو المجتمع أي تفاعلهم واتصالهم المتبادل بما يرافقه من استجابات يظهرونها ازاء بعضهم البعض . أما عناصر السلوك التي يسعى الباحثون الى تحديدها فتستخلص عادة من الرموز «Symbols» التي تعبر عنها (أي العناصر) بصورة غير مباشرة . فالوسائل الرمزية التي يستعين بها الانسان تتعدد وتتنوع وهي تشتمل على التخاطب «Speech» والكتابة والاشارات الوجهية والجسمية والعلامات المختلفة المستعملة من قبل الناس لغرض ايصال بعض الافكار أو المعاني عبر علاقاتهم بالآخرين . وهذه الوسائل الرمزية في المجتمع الواحد تتسم بالنمطية أو (التناسق Standardization) الذي يسهل على الأفراد ادراك هذه المعاني بناء على القوالب الذهنية (Stereotypes) المشتركة التي تتحول اليها هذه المعاني مع مرور الزمن في فترة التنشئة الاجتماعية أو التطبيع الاجتماعي .

ان الرموز وما تحتويه من افكار ومعان تمثل الركائز التي يعتمد عليها الاتصال والتفاعل الانساني كما يهتدي بها

---

(٢) Ibid pp. 28 — 29

(٣) Nadel , S.F. Ibid p. 218

(٤) White , Leslie , The science of culture . pp 22. 45 , 398 , 31 .

الأفراد صوب أنماط السلوك المطلوب . كل هذا يظهر استحالة فصل الرموز عن السلوك الانساني وعن حتمية التفاعل والاتصال القائم لدى الجماعات أو المجتمعات البشرية . ولهذا يصح القول بأن (الحقائق الاتصالية) Communicational facts تمثل جوهر السلوك الاجتماعي في وضعيات التفاعل اليومي في المجتمع (٥) .

ان الرموز هي أطر مرجعية (frames of reference)تنظم عملية الادراك الذهني ازاء ظواهر واقع التفاعل الحاضر اضافة الى أحداث وملابسات الحياة الاجتماعية الماضية . فالسلوك الاجتماعي لاينحصر في لحظة زمنية معينة ، كما لايعتمد على الوجود الحقيقي للأشياء التي ترتبط به أو تمثله . ومن هنا تظهر أهمية الرموز حيث انها تحرر السلوك من هذه المحدودية والانحباس الى آفاق اجتماعية وحضارية أرحب وبهذا تغني الرموز الانسان عن مثول الحوافز المادية المباشرة باعتبارها البدائل التي تمثل تلك الحوافز وهي لهذا تضمن ردود فعل سلوكية مماثلة لتلك التي تنتجها تلك الحوافز .

ولايقتصر أثر الرموز على التفاعل الاجتماعي في صورة التكرارية المستمرة على نمطية واحدة بل يتعداه الى مجال التحولات الاجتماعية والنفسية للسلوك التي تصاحب انتقال الفرد من مرحلة الى مرحلة أخرى عبر دورة الحياة التي يقطعها (life cycle)ويتضح دور الرموز الأخير في طقوس الانتقال أو المرور (٦) (Rites of Passage) التي تجري للفرد في كل واحدة من هذه المراحل المتعاقبة التي يجتازها عند ولادته وبلوغه سن اليافعين فالزواج ، فدخول مرحلة الأمومة أو الأبوة ، ثم وصول سن الشيخوخة فالموت .

أشكال التفاعل :

عندما نفكر في المجتمع يدور الجانب الأكبر من تفكيرنا حول العلاقات الاجتماعية كعلاقة الأب بالابن والعامل برب العمل والتاجر بالزبون والصديق بالصديق وغيرها من العلاقات التي يصعب حصرها . وواضح أن هذه العلاقات هي من أبرز ملامح المجتمع . ومن الطبيعي أن كلا من علم الانسان(الانثروبولوجي Anthropology) وعلم الاجتماع (السوسيولوجي Sociology) يعنيان قبل العلوم الاجتماعية الأخرى بتحليل هذه العلاقات وتصنيفها وتحديد طبيعتها ليس لأنها تكشف عن الأساليب العامة التي يمكن اتباعها في ترتيب وتنظيم المعلومات الاجتماعية بل لأنها أيضا تمثل جوهر هذه الأساليب . ومن هذا المنظور السوسيولوجي يصح القول بأن المجتمع هو في الواقع نظام شامل للعلاقات . ومع أن العلاقات الاجتماعية تبدو بسيطة للوهلة الاولى الا أنها عند الفحص الدقيق تتسم بقدر كبير من التعقيد والتشعب والحركية . وهي الى جانب ذلك تستدعي الاستعانة بالأدوات النظرية والمنهجية التي تكشف عما فيها من معايير Norms ومنزلات وأهداف . والعلاقات فوق كل ذلك تحتوي على التزامات متبادلة «Mutual obligations» ترتبط بهذه المنزلات والأهداف المتقابلة في علاقات الأفراد .

---

(٥) Pride , J. B. and Holmes , Janet . Sociolinguistics . P. p. 214 — 15 221 — 3

(٦) Van Gennep , Arnold . The Rites of passasge . PP. V — x111

وطبيعي أن العلاقات والاتصالات التي تجري بين الافراد والجماعات في المجتمع الاكبر تظهر بهذا الشكل أو ذاك . فكثيرا ما نسمع أن الشركات الصناعية تتنافس من أجل ضمان الاسواق لتصريف منتجاتها ، الأمر الذي يجعل الإتصال الحاصل بينها ذا طابع تنافسي Competitive وفي المجتمع توجد آلاف من العلاقات المحدودة . فالعلاقات في العائلة النواة (Cnuclear family)وحدها يمكن أن تصل الى خمسة عشر صنفا من العلاقة وكما يأتي [٧] :

العلاقات داخل الأسرة النواة

١ ـ علاقة الأب بالابن الأكبر
٢ ـ علاقة الأب بالابن الأصغر
٣ ـ علاقة الأب بالبنت الكبرى
٤ ـ علاقة الأب بالبنت الصغرى
٥ ـ علاقة الأم بالابن الأكبر
٦ ـ علاقة الأم بالابن الأصغر
٧ ـ علاقة الأم بالبنت الكبرى
٨ ـ علاقة الأم بالبنت الصغرى
٩ ـ علاقة الزوج بالزوجة
١٠ ـ علاقة الأخ الأكبر بالأخ الأصغر
١١ ـ علاقة الأخ الأكبر بالأخت الكبرى
١٢ ـ علاقة الأخ الأكبر بالأخت الصغرى
١٣ ـ علاقة الأخ الأصغر بالأخت الكبرى
١٤ ـ علاقة الأخ الأصغر بالأخت الصغرى
١٥ ـ علاقة الأخت الكبرى بالأخت الصغرى

ان تقدير عدد العلاقات في المجتمع يتوقف على أصناف المعايير التي تعتمد في تحديد السلوك الجاري بين الأفراد . فالعلاقات الخمس عشرة في الأسرة النواة المذكورة سابقا ترتكز على ثلاثة معايير (Criteria) أو مقاييس وهي السن ، والجنس (Sex) والجيل (Generation) ولايخفي أن المعايير التي يمكن تسخيرها لتصنيف العلاقات في المجتمع الأوسع لايمكن حصرها ، الأمر الذي يجعل عدد العلاقات الاجتماعية الكلية غير محدود . ولهذا فان تبويب أو تصنيف العلاقات الاجتماعية كلها في المجتمعات الكبيرة وخصوصا المتباينة والمعقدة يتعذر انجازه . وبسبب هذه الصعوبة فان الباحثين يكتفون بالتركيز على الأصناف العامة والأساسية للعلاقات الاجتماعية . ان أي تصنيف علمي في علم الانسان أو علم الاجتماع أو في غيرها من العلوم يكون عديم الجدوى مالم يستند الى عدد من السمات أو الخصائص (Traits) الواضحة التي يمكن أن تسهل على الباحث عملية التفسير والتحليل لما يتناوله من ظواهر .

(٧) Davis , Kingsley . Human Society . p. 148 .

وقد كشفت البحوث التي أجريت حتى الآن حول موضوع التفاعل أنه يقع في الأصناف الاتية (٨)

١ ـ الصراع Conflict
٢ ـ المنافسة Competition
٣ ـ المواءمة Accomodation
٤ ـ التمثيل Assimilation
٥ ـ التعاون Cooperation

والى جانب هذه الأصناف العريضة هناك أصناف فرعية تتفرع عن كل من هذه الأصناف ، ومع ذلك فسنلخص الأصناف الرئيسية فهي تكفي لتوضيح صورة التفاعل بجوانبها المركزية .

١ ـ الصراع :

يمثل هذا الصنف مظهرا قائما بشكل مستمر في العلاقات الانسانية ، وهو قد يحسم أو يسوى عندما يتوصل الأفراد الى اتفاق حول الأهداف ولكنه ينشأ ثانية بسبب الاختلاف حول الوسائل الموصلة الى تلك الأهداف . وقد يتساءل البعض لماذا يكون الصراع في شكلية الكلي والجزئي مظهرا مستمرا في المجتمع البشرى على الرغم من أنه يمثل اتجاها يرفضه معظم الناس وينتقدونه . ويتصل الجواب عن هذا السؤال بعدد من الأشياء .

فالمجتمع الانساني هو ليس حالة متسمة بالرتابة والتماسك أو التلاحم المطلق بل انه يتسم بتماسك ناقص ولايعتمد هذا التماسك على أساس بايولوجي (Biological Level) أو حيوي وإنما يكون أساسه عقليا أو فكريا . ويعمل المجتمع على ابقاء تماسكه وتكامله في حالة من التجدد بوسائل نفسية متعددة أبرزها التلقين أو التوجيه العقيدي (indoctrination) والايحاء والتكرار . ولايتهيأ للمجتمع دعم تماسكه الا اذا اشترك سكانه بأهداف عامة تتجاوز مصالحهم الشخصية الى النفع العام . ولايخفي أن هذه الأهداف المشتركة لاتنبع من الطبيعة البايولوجية للبشر بل من الاتصال اللغوي والفكري المستمر بينهم في المجتمع الواحد ، الأمر الذي يفسر لنا مابين هذه الأهداف من اختلاف وتباين في المجتمعات المختلفة نتيجة لاختلافاتها الحضارية أو الثقافية .

ان أبرز أشكال الصراع هو النموذج الذي ينشأ عن المواقف السلبية التي يقفها الأفراد من أنماط السلوك الغريبة السائدة في المجتمعات الأخرى ، ويطلق على هذا النموذج بالتمركز الحضاري أو الثقافي (Ethnocentrism)أو التعصب العرقي اذا جاز هذا التعبير .

ان رفض العادات المختلفة السائدة في المجتمعات الأخرى كان ولايزال أحد اسباب العداء والصراع بين الجماعات الانسانية ذات الثقافات المختلفة . ويتعدى الصراع المجتمعات المتباعدة جغرافيا والمتباينة ثقافيا الى

(٨) Fichter, Joseph . H. Sociology . P.P 228 , 229 , 232 , 230 , 231

الجماعات داخل المجتمع الواحد عندما تقوى عوامل تضامنها المقطعي على حساب عوامل تضـامنهـا الاجتماعي الأوسع الهادف لتقوية الوحدة الوطنية .

ولاننسى أن الجماعات البشرية تسعى دائما الى ازالة أسباب الصراع في صفوفها بقدر ماتستطيع . ولاشك أن هناك وسائل اجتماعية محددة تسهم في ترقيق أو تلطيف حدة الصراع . ومن أبرز هذه الوسائل ممارسة النكتة والفكاهة (٩) ، باعتبارها تقلل من التوتر في العلاقات وتجنب بلوغ نقطة العنف .

ومن الوسائل الاجتماعية الأخرى التي تخفف من الصراع أو النزاع هي المسافة الاجتماعية أو تجنب الاتصال . أما الأسلوب الآخر فيتضمن تكوين عاطفة تتركز على تحقيق هدف التلاؤم والانسجام بدلا من التركيز على المصالح الجزئية الخاصة بالجماعات المتنازعة . أما الأسلوب الاخير فيعتمد على خلق الأجواء المؤدية الى المنافسات البناءة التي تستحدث لتحويل الاتجاهات العدائية بين الجماعات المتصارعة من اتجاه العنف الى التباري المشروع في مجالات نافعة كالرياضة والعلوم والفنون .

٢ ـ المنافسة

بالمقارنة مع الصراع الذي يهدف الى تدمير الخصم أو ازاحته من الميدان ، تعتبر المنافسة أداة غايتها المركزية الفوز على الطرف المنافس في انجاز هدف مشترك مرغوب (١٠) . وعليه فالمنافسة هي شكل محور للصراع . فهي تتضمن قواعد للنشاطات التي تتخللها المنافسة لابد للمتنافسين من مراعاتها مع بعض المعايير التي تحفظ تلك القواعد ، كما ينتفي فيها عنصر القسر والاكراه يضاف الى كل ذلك أن هذا الصنف من التفاعل لايسمح باللجوء الى الاحتيال والتزوير لبلوغ الأهداف المتنافس عليها .

وتتسم المنافسة بدرجات عالية من الدينامية (Dynamism) باعتبارها تحفز الميل الى الانجاز عن طريق رفع مستوى الطموح والتهديد بالفشل في الوقت الذي تحمل فيه امكانيات النجاح ، ولهذا فهي تزداد قوة وتأثيرا مع زيادة تعقيد المجتمعات وسرعة تبدلها . وقد اعتبرها البعض أبرز مظاهر مدنية هذا العصر .

٣ ـ المواءمة

في الوقت الذي يكون فيه التعاون نموذجا للعلاقات الاجتماعية الايجابية النافعة للمجتمع فان المواءمة (Accomodation) تمثل ترتيبا عمليا يساعد الناس على الاستمرار في نشاطاتهم حتى في حالة عدم اتفاقهم أو انسجامهم أو بشكل كامل مع بعضهم البعض . فالجماعات المتمثلة في المجتمعات المحلية الصغيرة المؤسسات الصناعية والتربوية الرسمية وغيرها من الجماعات التي يتألف منها المجتمع المعقد (Complex society) أو الحديث تسعى الى تحقيق قدر كاف من التعاون ، ولكنها مع ذلك قد لاتظفر بأكثر من المواءمة . ففي المجتمع المعقد

---

(٩) Radcliffe — Brown . A. R. Structure and function in primitive socitey pp. 90 — 104

(١٠) Swanson , Guy E . New comb , T.M Readings in social psychology p.p 489 , 197 .

حيث يسهم الفرد في جماعات مختلفة ومتعددة قد يجد نفسه متعاونا مع احداها ومتوائما مع الأخرى . ومن الواقع أن يظهر في هذا الصنف من المجتمعات النموذجان (التعاوني والمتوائم) للسلوك في الوقت نفسه .

وعلى ضوء ماتقدم فان المواءمة هي احد أشكال العملية الإجتماعية (Social Process) وفيها يتم تفاعل شخصين أو جماعتين أو أكثر لغرض منع نشوب النزاع بينهما او لانهائه أو للتخفيف منه ، كما أن المواءمة تبرز كأسلوب ضروري تستعين به الجماعات بعد تسوية خلافاتها أو نزاعاتها ، فهي تتعلم من تجارب تلك النزاعات كيفية تحقيق التكيف والمواءمة فيما بينها لتجنب تكرار النزاع . على أن المواءمة ليست مجرد مفهوم سلبي بل هي وسيلة للحياة الوادعة التي يسودها السلم والتعايش بين مختلف الأفراد والجماعات والتي قد تؤدي في النهاية الى التعاون الايجابي المثمر . وهي من ناحية أخرى تمثل علاقة مزدوجة يكون طرفاها ـ أفرادا أو جماعات ـ مساهمين فعلا في عملية التفاعل الاجتماعي الحاصل . أي أن التفاعل هذا ينطوى على الأخذ والعطاء ، من ناحية أن كل طرف يعمل على تغيير سلوكه لكي يناسب الطرف الآخر .

وتتنوع انعكاسات عملية المواءمة وتتباين درجاتها في العلاقات الاجتماعية . فاكتفاء الأفراد بالتسامح ازاء بعضهم بعضا يمثل الحد الأدنى من المواءمة . أما المساومة أو الحلول الوسطية (compromises) فتمثل خطوة أبعد في هذا الاتجاه حيث يقدم كل طرف تنازلات لقاء التنازلات التي يقدمها الطرف الآخر . ومن أهم الأشكال الواعية لبلوغ مستوى المواءمة التحكيم (Arbitration) والمصالحة (Conciliation) . وفي حالات أخرى قد يضطر أحد الاطراف المتفاعلة تحت ضغط القانون أو التهديد الى التواؤم مع الطرف الأقوى . ان أبرز ملامح الصراع الدولي هي المواءمة بين الغالب والمغلوب .

٤ ـ التمثيل

التمثيل يعني تبادل قبول وممارسة الأنماط السلوكية المميزة لسلوك الأطراف المتفاعلة من قبل هذه الأطراف . فنحن نطالع بين حين وآخر عن التمثيل الذي تحققه الجماعات العرقية المختلفة المنتمية الى مجتمعات موحدة وغير متجانسة . فالجماعات الاثنيكية (ethnic groups) أو العرقية في كثير من مجتمعات هذا العصر تضطر بحكم اختلاف ثقافاتها أو تركيباتها الاجتماعية والأيديولوجية الى ممارسة مبدأ الأخذ والعطاء في تفاعلها مع أفراد الثقافات الاخرى ، مما يؤدي الى استيعابها وهضمها المتبادل للعناصر الثقافية الموجودة في تراكيب الجماعات المتفاعلة معها . ان هذا الأسلوب يظهر بوضوح في المجتمعات الحديثة في النصف الغربي من الكرة الأرضية (الأمريكتيين) حيث تتعدد الجماعات العرقية والثقافية في كل منها ، ويزداد الاختلاف الثقافي بينها ، وتتصاعد حاجتها جميعا الى التمثيل لتحقيق درجة متوازنة من التكامل والتماسك الاجتماعي والسياسي .

ان عملية التمثيل هي علاقة ثنائية ذات تأثير مزدوج ينبغي تمييزها عن عملية التنشئة الاجتماعية (Socialization) التي تؤكد أثر الثقافة في الفرد . فالتنشئة تعني أن الفرد يمر دائما في مرحلة الطفولة التي يتعلم خلالها أنماط السلوك المطلوب وكيفية تكييف نفسه الى حضارة (ثقافة) مجتمعه والتواؤم والانسجام مع أعضاء جماعته أو

مجتمعه وهي على هذا الأساس تشتمل على عمليات طويلة الأمد تتسم بتشديد دائم على ما يجب على الفرد أن يفعله وتأثير ذلك في مجمل سلوكه وفلسفته عن الحياة بكل جوانبها .

وتظهر عملية التمثيل في أجلى صورها في المجتمعات ذات الخلفيات أو التركيبات الحضارية أو الثقافية المختلفة . ففي هذا الصنف من المجتمعات تمتزج أنماط الفكر والسلوك المتنوعة وتتفاعل . وما يفعله الناس في هذه المجتمعات يتجاوز تبادل العناصر الثقافية . فهم يسعون الى التكيف وتعديل سلوكهم بالشكل الذي يضمن لهم اقتباس وتمثيل الخصائص الثقافية التي يشيع انتشارها في مجتمعهم وتنظم السلوك العام فيه ـ وينتج عن وضعية التفاعل في هذا الواقع الاجتماعي والثقافي المتنوع أن الافراد فيما يتمثلونه من جماعات غير جماعاتهم يدخلون بعض التحوير على مايتمثلونه[١١] ، وبهذا تكون عناصر الحضارات (الثقافات) التي يتألف منها المجتمع محورة ومختلفة عنها في الأصل مما يجعل الناس في هذا الصنف من المجتمعات يزدادون تماثلا .

ويعتمد عمق وتعجيل التمثيل على عدد من العوامل . فعملية التمثيل تواجه بعض الاعاقة والبطء عندما تكون الخطوط أو الحواجز الطبقية والطائفية والعنصرية صلدة حيث يشعر الأفراد بضعف الاقبال على المشاركة في القيم الثقافية العالية ، فاختلافات اللغة والدين والمستوى التعليمي والاقتصادي تشكل في العادة معوقات في طريق التمثيل كما في حالة الجماعات المحلية البولندية المنتشرة في مناطق متفرقة في الاتحاد السوفيتي أو الجماعات الألمانية المبعثرة في أقاليم متفرقة في بولندا .

٥ ـ التعويق المتبادل (Contravention)[١٢]

لاحظ المختصون في دراسة المجتمع أن نمطا آخر للتفاعل يبرز في وضعيات اجتماعية محددة وهو النمط الذي يتضمن سعى الجماعات المتفاعلة الى عرقلة محاولات بعضها بعضا عن بلوغ هدف معين . ان هذا الشكل يمثل تفاعلا هادئا للنزاع لأنه يبعد احتمالات الصراع الجسدي ويسمح بالحد من تفجر عواطف الحقد والعداء . وهو لهذا يمثل شكلا للعلاقات الاجتماعية حيث ان هناك جانبين لعملية التفاعل ونموذجين لشروط التفاعل غير متكافئين .

فقد يصاحب التعويق المتبادل عمليات التعاون ومع ذلك فهو يظهر في عدة أشكال تشترك كلها في نقطة أساسية واحدة هي ممارسة أسلوب التعطيل أو التأخير أو التباطؤ وتبادل الفهم والتشهير وبث الاشاعات . ولاننسى أن التعويق من الناحية السوسيولوجية لايعتبر خطيرا اذا انحصر في علاقة شخصين ولكنه يصبح مشكلة اجتماعية اذا تعدى العلاقات الشخصية الثنائية الى الفئات والجماعات الدينية أو العرقية او الطبقية أو السياسية عندما تلجأ هذه الفئات والجماعات الى أسلوب التعويق المتبادل فيما بينها عن طريق الوقوف كحائل في طريق بعضها بعضا لبلوغ أهدافها المقطعية أو الجزئية .

---

(١١) Wagley , charles & Harris , Marvin . Minorities in The New World . p p . 237 , 285 , 288 , 292 .

(١٢) Fichter , J . op . cit

٦ ـ التعاون : [١٣]

يميل البعض الى الاعتقاد بأن التعاون هو نقيض المنافسة وهذا غير صحيح اذا كان المقصود به أن أحد الطرفين في ظروف معينة يقتضي زوال الطرف الآخر . فعندما تتعاون جماعة من الجماعات فانها تبذل جهدا مشتركا للوصول الى غاية معينة يرغب كافة أعضائها في بلوغها . وفي كثير من الأحيان قد يضاعف نظام المنافسة داخل الجماعات من فرص نجاحها في تحقيق أهدافها الأساسية ، ولهذا كثيرا ماتستحدث هذه النظم التنافسية التحفيزية في الجماعات التعاونية . والواقع أن الصراع هو نقيض التعاون وليس المنافسة . ومع ذلك فقد يحصل التعاون دون وقوع المنافسة داخل الجماعات . وقد يتناسى أو ينسى المتنافسون لياقة التعاون فيما بينهم .

تعقيد عمليات التفاعل الاجتماعي :

على الرغم من الوصف السابق المبسط عن الأصناف المختلفة للعلاقات التفاعلية الانسانية ينبغي أن نسلم بالطبيعة المعقدة لعمليات التفاعل الاجتماعي [١٤] . ولابد من ربط هذه العلاقات بالأوضاع الاجتماعية (Social Situations) المعاشة لكي تظهر صورتها الحركية الفاعلية في حياة الناس اليومية على حقيقتها .

ان التفكير بتعقيد العلاقات الاجتماعية ومايصحبها من تفاعل يؤدي الى ذكر النقاط الآتية :

١ ـ ان من المتعذر أن نتوقع أن يكون أي من أصناف التفاعل المذكورة في شكل نقي ومستقل عن الأصناف الأخرى . فالنزاع أو التصادم لايخلو من شيء من المنافسة مادام الخصوم يسعى كل منهم من ناحيته الى شيء هو أكثر من تدمير كل منهم الآخر . كذلك نلمس عنصر التعويق المتبادل في عملية النزاع الطويل .

ويحسن بنا عدم الخلط بين العمليات الاجتماعية المذكورة أعلاه وبين اداء الأدوار . فقد يكون الفرد في وضعية تصادم مع أخيه من الأسرة وفي حالة منافسة مع بعض زملائه في الكلية ، ورغم ذلك فهو يؤدي أدواره العائلية مع وجود ذلك النزاع ، كما يؤدي أدواره المدرسية المطلوبة في الكلية على الرغم من وجود المنافسة أو عدم المواءمة مع معارفه وبعض أساتذته أو بعض جوانب النظام الذي يسيطر هناك .

وقد تتعقد العمليات الاجتماعية في واقع السلوك عندما يمارس الأفراد صنفين متناقضين منها في الوقت نفسه . وتبرز هذه المشكلة عندما نفكر بالهدف الذي تسير نحوه هذه العمليات . فقد يكون الأخوان في حالة منافسة من أجل الحصول على درجة الأولوية في الصف الدراسي ، ومع ذلك فهما يتعاونان في التزاماتها العائلية ازاء بعضهما .

يضاف الى ذلك تأثير حضارة (ثقافة) المجتمع يمثل عاملا هاما في تحديد الأساليب التي تنظم مجرى هذه العمليات في أي مجتمع فالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع تحدد ما اذا كانت المنافسة تلقى تأكيدا أكثر من التعاون أو

---

(١٣) Lundberg , George A &shrag , C . clarence . Sociology p.p.245,253 ,255

(١٤) Davis , Kingsley , op . cit . p. 167 , Henry jules , culture Against Man p.p 13 , 87 , 158 .

أن درجات الحراك الاجتماعي (Social mobility) تتسع أو تضيق الى غير ذلك من التباين في طبيعة العلاقات الاجتماعية الذي نلمسه في مختلف المجتمعات بسبب الاختلاف الحضاري الثقافي (cultural Differentiation) .

ويعكس الترابط الموجود بين هذه الأشكال المختلفة للتفاعل الاجتماعي حقيقة أنها تمثل كافة جوانب الحياة الاجتماعية . فكل نظام اجتماعي يعبر في مجمل مايجري فيه من نشاطات عن هذه الأشكال بحيث ان بعضها يطغي في بعض الحالات أكثر من بعضها الآخر . اذ يصعب تصور جماعة متعاونة تخلو تماما من بذور النزاع المكبوت . كما يتعذر العثور على حالات نزاع تجري في الجماعات ينعدم فيها عنصر المواءمة أو الاستعداد للتعاون .

الاتجاهات العلمية المهتمة بالتفاعل :

يوجد عدد من الاتجاهات العلمية المصممة لبحث موضوع التفاعل وهي تمثل وجهات نظر مختلفة الا أنها متكاملة .

وأول هذه الاتجاهات (Approaches)وأوسعها يركز على المعايير الاجتماعية أي الأساليب الشعبية (Folkways) ، والنواميس الأخلاقية (Mores) ، والقوانين والنظم السائدة في المجتمعات المختلفة .

أما ثانيهما فيحلل ممارسة الناس لهذه المعايير في المراكز والحالات الاجتماعية المحددة وينظر الى المجتمع كنظام ينطوي على المراكز أو المراتب الاجتماعية (Social positions)التي يحتلها أعضاء المجتمع .

وتجدر الاشارة الى أن هذين الصنفين من الاتجاه يركزان على البنيان الاجتماعي (Social Structure) .

أما الاتجاه الثالث فيتمركز حول عناصر الفعل الاجتماعي (Social Action) بما يحتويه من الأهداف والوسائل ويقترن به من الظروف التي تتحدد فيها المعايير والمراتب التي تؤثر في دوافع الفرد .

ان هذا الاتجاه يعرض وجهة نظر تتسم بالديناميكية العالية عن الظواهر الاجتماعية .

كما نلاحظ أن الاتجاه الرابع هو الآخر ينحى منحى ديناميكيا لأنه يتناول عمليات التفاعل المختلفة التي تجري في نطاق الاطار الاجتماعي .

وفي الحقيقة أن الاتجاهات المشار اليها لاتغطي جميع وجهات النظر الجارية في علم الاجتماع وعلم الانسان . فهي لاتتضمن ـ مثلاً ـ المنطلق الوظيفي (Functional viewpoint)وهي تخلو أيضا من الاتجاه التطورى الذي يشدد على التغير الاجتماعي . كذلك لانلحظ فيها أثرا للاتجاه المعنى بالمشكلات الاجتماعية .

ومع ذلك فالاتجاهات الأربعة المذكورة توفر أساسا كافيا لبحث النظم الاجتماعية (Social systems) التي تنظم السلوك الانساني بكل أشكاله التفاعلية .

والمعروف أن كل واحدة من المدارس الفكرية المختلفة في علم الاجتماع وعلم الانسان قد أكدت هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات الأربعة المذكورة سابقا .

ولو أخذنا اتجاه الأستاذ جراهام سمنر (sumner)[١٥] ـ مثلا لوجدناه شديد التركيز على المعايير الاجتماعية (social norms) . أما المنطلق المسيطر على تفكير كارل ماركس (Marx) وكذلك الأستاذ رالف لنتن [١٦] (ولو بشكل مختلف) ، فيرتكز على مفهوم المكانة أو المنزلة . وهو يتضح من مراجعة مؤلفات العالم تالكوت بارسونز (Parsons) ـ الذي اهتم بوجهات نظر العالم ماكس فيبر (Max Weber) ـ أنه أكد كثيرا عناصر الفعل الاجتماعي ، بينما يميل أعضاء مايسمى بمدرسة شيكاغو (Chicogo School)الى التشديد على عمليات التفاعل (Processes of interaction)

ان المنطلقات الرئيسية التي يتمثل في بحوث ودراسات هؤلاء العلماء تصلح للتطبيق العلمي في مجالات نظرية وفكرية واسعة في علم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية . وهي في الواقع وثيقة الصلة بالاتجاهات الأخرى التي أولت اهتمامها لموضوع التفاعل .

ولعل من المناسب الاشارة الى أن هذه الاتجاهات ووجهات النظر التي طرحها العلماء المذكورون وغيرهم لاتمثل قوالب جامدة ، بل هي في حالة من المرونة ، كما أنها ليست منفصلة عن بعضها ، بل تقوم بينها نقاط كثيرة مشتركة . والأهم من كل هذا أن الفوائد العملية والعلمية المتوخاة منها أو من الأراء التي تدور حولها يمكن أن تتحقق بشكل أفضل لو نجحنا في ربطها مع بعضها ربطا وظيفيا حركيا يجعل منها نظاما تحليليا متكاملا ومؤهلا لفهم واقع التفاعل الانساني بكل جوانبه وعلاقاته المتشابكة في الحضارة والمجتمع والنفس .

الرمزية كمفهوم واطار نظري :

الرمز (Symbol)كما يعرفه ويبستر (webster)[١٧] هو شيء يشير الى شيء مجرد كما في اعتبار طير الحمام رمزا للسلام ، واللون الأحمر رمزا للخطر ، الى غير ذلك من الرموز ، هذا إذا ما أخذنا أبسط وأكثر عناصر الرمزية وضوحا أو ظهورا .

على أن الرمزية في السلوك الانساني هي أكثر تعقيدا وتجريدا من الأمثلة التي أوردناها . فالكائن البشري يتميز عن كافة الكائنات الحية الأخرى بسمو قدراته في مجالات الانتقاء والتمييز الرمزيين بالنظر إلى دقة حسه بالجزئيات والكليات وسياقاتها المختلفة . والواقع أن هذا الكائن هو الذي اكتشف الرمزية (Symbolism) التي تعتبر اللغة أهم قنواتها . وعبر مسيرة اللغة منذ ظهور أقدم أشكالها البدائية وحتى أشكالها الحديثة ظل الانسان ولا يزال يحيا في

(١٥) Sumner . W. G. folkways . A mentor Book. p.p 104 , 105 , 124

(١٦) Davis , kingsley op. cit.168.

(١٧) Websters New World Dictionary . p. 1477 .

تفاعل مستمر مع الواقع الحضاري بكل جوانبه ومع أعضاء مجتمعه ، وصارت اللغة النسق الرمزي الرئيسي الذي يحقق تلاحم الانسان بهذا الواقع ووحدته مع أبناء مجتمعه .

ولما كانت النظم الرمزية (Symbolic Systems) في المجتمعات مصممة للاتصال (communication) والتفاهم المطلوب بين البشر ولتحديد جوانب معينة من عالم الواقع فإنها ـ أي النظم الرمزية ـ تكون ذات طبيعة متكيفة لتنسجم وحاجات الانسان وظروفه المتبدلة . وغني عن البيان أن النظم هذه بهذا الشكل أو ذاك موجودة في الجماعات الانسانية كلها بدون استثناء بصرف النظر عما إذا كانت تكون مجتمعات موحدة أو في حالة تجزئة وانقسام . وتتسم النظم الرمزية بلياقتها لتسهيل عملية التفاعل والاتصال بين الأفراد الأسوياء في الجماعة أو المجتمع . ولا يشذ عن الافادة منها سوى المرضى العقليين وخصوصا المصابين بمرض الذهان (Psychosis) . فالمرضى العقليون يفتقرون إلى القدرة على استيعاب العناصر الموضوعية للواقع الاجتماعي والحضاري . ومن جهة أخرى فإن النظام الرمزي في بعض المجتمعات يتعدى التعامل مع الجوانب الموضوعية للواقع الى الغيبيات والخرافات وغيرها من عناصر التراث الفولكلوري (Folkloristic heritage) . وهي في هذا تخرج عن دائرة العلوم التي يقتصر تعاملها على مواد الواقع الموضوعي وحسب .

وعند استعراض الحياة الاجتماعية وما يجري فيها من اتصال وتفاعل اجتماعي يتجلى لنا تكافل واعتماد الأفراد المتبادل بعضهم على بعض . والملاحظ عن واقع الاتصال الانساني أن السلامة الذهنية للناس تتوقف على مدى انسجام تلقيهم الايجابي (Receptivity) للرموز التي تتوالى أثناء تفاعلهم بالناس في مجتمعاتهم ، وبصرف النظر عما تتضمنه تلك الرمزيات من أشياء قد تبدو غير طبيعية أو خارقة للعادة في نظر الغرباء الذين لا يألفونها .

وأعقد مشكلة ترتبط بالرمزيات والعمليات الرمزية هي طبيعتها المزدوجة من حيث الاتجاهات التي تتحرك فيها وهي خارج وداخل الانسان . فهي ـ كما يؤكد الأستاذ ويستن لابار (weston labarre)[١٨] تنبع من التركيب الحيوي أو المنافع العضوية (organic interests) للبشر . غير أنها تفقد مفعولها أو تأثيرها إلا إذا تجاوزت هذا التركيب وهذه المصالح إلى واقع المجتمع بما فيه من قيم ومعايير . ولهذا فالرموز تتناول العالم الانساني خارج ذات الانسان وانفعالاته الباطنية بما فيه من تفاعل حركي معقد . والرموز هي من المبتكرات الانسانية ولم تكن في الأصل كامنة في فطرة الانسان البايولوجية قبل بزوغ شمس الحضارة . وبعبارة أخرى ، إن الرموز هي أداة أوجدها الانسان ، أي أنه ربط أشياء تم اختيارها ربطا جعلها تبدو متشابهة لأغراض معينة ، فهناك جوانب من الواقع أريد استثمارها لتحقيق أهداف إنسانية تتصل بالفرد وما يحس به داخليا وبالمجتمع والضرورات الاجتماعية المطلوبة لادامة بقائه . ولا يفوتنا أن نلاحظ أن المعادلة الرمزية (symbol equation) هي ليست بالضرورة كامنة في طبيعة الواقع الموضوعي بشكل يجعل جميع البشر يكتشفونها ويعيدون اكتشافها بصيغة متطابقة أو واحدة في كل مكان وزمان . ولا يعزب عن بالنا

---

(١٨) LA Barre , Weston , The Human Animal . p. 235 .

أن الأفراد الذين يستعملون الرموز في تفاعلهم واتصالهم الاجتماعي ليسوا أنفسهم الذين اكتشفوا أو اخترعوا تلك الرموز في الطبيعة بل إنهم تعلموا كيفية استعمالها بصورة مشتركة مع الأفراد الآخرين في مجتمعاتهم بصدد أشياء يعتقدون بأنهم يرونها أو يدركونها . وعلينا أن نتذكر أن الرمز هو ليس الشيء بل هو الاشارة الى الشيء أو تمثيل أو تجسيد يعبر عنه .

ولا مبالغة أن أهم معيار لانسانية الانسان هو مدى إسهامه مع أعضاء جماعته أو مجتمعه في النظام الرمزي السائد في حياتهم . وهذا يعني قيام الروابط الرمزية بينه وبين كافة الأفراد الذين يكونون مجتمعه أحياء كانوا أو أمواتا ، حيث إن الروابط الاجتماعية في المجتمعات البشرية لا تخضع للوراثة البايولوجية بل هي حصيلة الوراثة الاجتماعية (Social heredity) - إذا جاز التعبير - والقائمة على اكتساب التراث الحضاري الواحد فكريا ونفسيا . ولهذا فالمشاركة الحضارية (cultural sharing) تتعدى الفرد ومعاصريه من أبناء مجتمعه والأجداد السالفين الى أفراد العناصر الأخرى الذين ينتمون إلى حضارة مجتمعه رغم اختلافاتهم العنصرية أو السلالية عنه .

إن تكافل الأفراد في المجتمع الذي يبرز في تفاعلهم الاجتماعي المستمر يقابله تنافذ الحضارة (الثقافة) (culture) واللغة باعتبارهما التجسيد الرمزي لهذا التكافل الذي تمتد جذوره إلى أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي في الجماعات الانسانية السالفة . ويرى الأستاذ (لابار) أن الحضارة هي في الواقع هرم يتألف من مفهومات رمزية مشتركة . وبينما يؤدي خطأ التكيف الأكولوجي بالنسبة لحيوان الفصيلة الحيوانية إلى موت وانقراض كافة حيوانات تلك الفصيلة فإن الحضارة تتصف بقدرتها على عدم التقيد بواقع الأكولوجيا بل هي تسمو على هذا الواقع وتتجاوز حدوده ، الأمر الذي يؤهلها لادامة النوع الانساني وحمايته من احتمالات الانقراض التي تهدد فصائل الحيوان الأخرى . وعلى الرغم من قدرات الانسان على الحسابات المختلفة في عالم المادة فإنه ظل عبر مسيرته الحضارية الطويلة يفرق بين الحسابات المادية وغير المادية وبين الروح والجسد . واستمر هذا الكائن الفريد على مثابرته في التمسك بهذه الازدواجية في التقدير الى مرحلة التمييز بين الكتلة (Mass) والطاقة ENERGY في علم الفيزياء الحديث .

ويعتقد الأستاذ جورج لندبرغ Lundberg[١٩] أن الانسان منذ أقدم العهود اعتاد على إنشاء نماذج من الكلمات والصور لتمثيل ظواهر الحياة وعلاقاتها كما تظهرها تجاربه . فالانسان منذ ظهوره في الوجود ظل منهمكا في تجسيد عالمه وسلوكه وأفكاره بأساليب مختلفة تشتمل فيما تشتمل على الأصوات والأشياء والصور والرسوم والخرائط والمخططات والكلمات المدونة والرموز الرياضية .

إن أهم أدوار الرموز هو كونها الأساس المركزي للاتصال والتفاعل الاجتماعي . فهي تتدخل في تسيير شؤون الانسان مع أفراد مجتمعه عن طريق النماذج اللفظية والمدونة والاشارات . فالرموز على ضوء ما تقدم هي أفعال أو أشياء أو أحداث تتجسد بصورة غير مباشرة أو بصيغة مجردة . وما ان يصبح الرمز ذا معنى تقليدي منمط «Patterned» أو منسق في المجتمع فإنه يصبح جزءا من لغة ذلك المجتمع .

---

(١٩) Lundberg , G. A. & schrag & Larsen , otton . sociology p. 26

ويترتب على وظيفة الرموز في تجريد الأشياء نتائج اجتماعية ونفسية بالغة الأهمية . فهي من خلال هذه الوظيفة تقدم تسهيلا ضخما للبشر يتخذ صورة الاقتصاد في الوقت والجهد الذهني الذي يتطلبه السلوك الدائر حول المفاهيم الاجتماعية . فما دامت الرموز تمثل تعبيّرات وتجسيدات تسهم في تقليل عدد السمات للوصفيات الاجتماعية التفاعلية وتحصرها في أصناف يسهل فهمها من بين مجموعات الأشياء المتنوعة التي تشترك في العنصر الرمزي الذي يمثلها . فالانسان عندما يخترع رمزا لا بد له من التجريد «Abstraction» أي أن استجاباته الذهنية تتركز بصورة خاصة على وضعية أوسع مع ربط هذه الوضعية برمز معين . فكل كلمة هي تجريد لأنها تصف بعضا من سمات الحالات أو الوضعيات الأكبر بحصرها في نطاق رمز محدد .

أما كيفية تسهيل الرمزية عملية الادخار بالجهد السلوكي أو الذهني نتيجة لتبسيط الاستجابات الذهنية أو الفكرية المصاحبة للتفاعل فتظهر في بعض الأمثلة . ومن ذلك نوعية اللبن التي تتمثل بدرجات يشار اليها بحروف تكتب على قناني هذه المادة . فالدرجة الاولى تحمل الحرف - أ - على القنينة الحاوية للبن وهي تنطوي ضمنيا على مسلسل خاص بصنعه ، والعناصر التي يتكون منها ككميات السمن ، والبروتين والماء والسكر والأملاح والفيتامينات ، إضافة إلى الدرجة المحتملة لخلوها من الباكتريا الضارة ، والأسلوب المتبع في تغذية البقر الذي استحصل منه اللبن وظروف الزرائب التي يعيش فيها ونظافة القائمين على رعايته ، وطبيعة عملية البسترة «Pasteurization» والمماثلة «Homogienization» والاختبار والتعبئة والتسويق والتوزيع وغير ذلك من العمليات . وعلى ضوء التجارب السابقة المكتسبة المرتبطة بالقطعة التي تحمل درجة القنينة المشار إليها ، فإن خبير التغذية أو الممرضة أو الأم على ضوء القطعة المكتوبة يستجيبون بصورة محددة إيجابية أو سلبية إزاء شراء أو عدم شراء تلك القنينة كما تمليه عليهم الظروف . ومع ذلك فالشخص الذي تنقصه المعرفة أو الخبرة حول هذا الموضوع قد يفعل أحد شيئين : فهو إما أن يشرب اللبن من القنينة التي لا تحمل قطعة تشير إلى درجته أو صنفه مع التعرض إلى الاصابة بالمرض ، أو أنه عندما يذكر باحتمال إصابته بالمرض من جراء شرب اللبن غير المعقم قد يفحصه من جديد قبل شربه في كل مرة ، أو أنه يتجنب شربه ، وواضح أن الاجراء الآخر المتصل بفحص الفرد لكل قنينة قبل شرب محتواها للتأكد من سلامتها يستدعي تكرار بذل جهد ووقت . ولهذا فالرموز في مثل هذه الأشكال كالعلامات التجارية أو أختام الرقابة الصحية - مثلا - تصبح أساسا لكثير من استجابات السلوك العفوية في المجتمع الحديث .

ويعتمد تفاعل الأفراد فيما يعتمد على الاشارات «gestures» التي تمثل إحدى ركائز الاتصال . وهي تتضمن جميع الحركات الفيزيقية «Physical Movements» التي تقترن بمعادن محددة . وتتدرج الاشارات من حيث ضآلتها من حركة الحواجب الى حركة الأصابع أو الذراعين أو أجزاء أخرى من الجسد بصور أو أشكال مختلفة .

فالاشارات في عملية الاتصال قد توظف بدلا من الكلمات ، ويبرز هذا الدور الكبير للاشارة في التفاعل مع الصم والبكم حيث يعتمد على الاشارات المكتوبة أو المرئية . وكثيرا ما يمارس الناس الاشارات أثناء الكلام لتعزز كلماتهم وتزيدها وضوحا وتأثيرا . ويطغى أسلوب استعمال الاشارات على الفن التعبيري كما هو الحال بالنسبة

للممثلين المسرحيين والمحامين والسحرة وسماسرة المزايدات العلنية والمعلمين والوعاظ . وواضح أن خبراء علم النفس يتفقون على أهمية الاشارات في مختلف مجالات الاتصال وخصوصا مجال التعليم حيث لوحظ من قياس تأثير استعمال الاشارات من قبل المعلمين على التلاميذ أن المستوى الدراسي لهؤلاء كان أفضل من تأثير الأساليب التدريسية التي افتقرت الى استعمال الاشارات . إن الكلمات وحدها لا تكفي لنقل دلالاتها ولا لاحداث التأثير المطلوب منها بل لا بد من اللجوء إلى أساليب معينة في تحقيق ذلك . ويبدو أن الاشارات تزيد من تأثير أسلوب الاتصال فكريا ونفسيا .

وإذا تجاوزنا حدود الاتصال المهني الواعي إلى مجالات الاتصال الاجتماعي غير الواعي أو العفوي «Spontaneous» نجد أن الاشارات تصبح من الوسائل الاعتيادية التي يتعود عليها الأفراد منذ بداية نشأتهم الطفولية . فهي جزء من عملية التطبيع الاجتماعي «Social conditioning» ولها استمراريتها في حياة الانسان مما يجعلها تصبح من المسلمات وتتسم معظم الاشارات بنمطيتها التقليدية وبخضوعها الى التحديد الثقافي (الحضاري) العرفي ، الأمر الذي يجعلها تتمتع بانسيابية عالية في تفكير الناس غير الواعي[٢٠] . ويلاحظ التنوع التقليدي في الاشارات السائدة في مجال الاتصال والتفاعل الاجتماعي الواحد في المجتمعات البشرية ذات الحضارات أو الثقافات المتباينة ، كما في مجال التحية ـ مثلا ـ حيث نلمس تشتتا كبيرا بين مجتمع وآخر . فالأوربيون يكتفون بمصافحة الأيدي ، بينما يحيي سكان بولينزيا التقليديون «Traditional Polynesians » بوضع أيديهم على وجوه من يحيونهم . أما تحية سكان الاسكيمو في ألاسكا وشمالي كندا فتتم عن طريق قيام صاحب التحية بلعق يديه ووضعها على وجهه ثم على وجه الشخص المقصود بتحيته .

الاتصال كعملية تفاعل :

إن تاريخنا البشري يزخر بالكثير من أمثلة فشل الاتصال الجاري بين الجماعات والأمم نتيجة لما يعتوره من غموض أو تداخل المعاني أو تبدل مضامينها بسبب تبدل سياقاتها الحضارية والاجتماعية بين مجتمع وآخر . وقد تستأثر كلمة من الكلمات باهتمام السامعين دون الكلمات الأخرى الواردة في نفس العبارة فتثير من المشاعر والانفعالات ما لا تثيره الكلمات التي رافقتها . وتتجسد مشكلات الاتصال بصورة خاصة في تجارب الترجمة بين اللغات وخصوصا الترجمة في مجالات النكتة والفكاهة . إذ من الملاحظ أن النكات المثيرة للضحك كثيرا ما تفقد إثارتها عندما تترجم إلى لغات أخرى . ولعل الشيء نفسه ينطبق أيضا على مأثور الكلام والشعر الذي يفقد روعته عندما يتعرض إلى عملية النقل إلى لغات غير لغته .

وعندما يتفاعل الناس عن طريق العلامات والرموز فهم يمارسون بذلك فعل الاتصال من حيث إن التفاهم بينهم يعتمد على تناوب إرسال «Sending» واستقبال «Receiving» الأفكار وربطها بالوضعيات التي تنظم تفاعلهم وتوجه أفكارهم . ولكي يحقق الاتصال أغراضه الاجتماعية لا بد له من الاعتماد على وضعيات عامة مشتركة بين الأفراد تمكن كل واحد منهم من رؤية وجهة نظر الفرد الآخر الذي يجري اتصاله معه . ولا بد لنجاح الاتصال من

---

(٢٠) Nadel , S.F . op. cit . p.p 60 , 71 , 291

وضوح ووحدة ما ينتقل عبره من أفكار ومعان لجميع الأفراد والحاصل بينهم . فالكلمات التي يوصلها الاتصال الى الناس المتفاعلين لها غايات معينة لا يمكن بلوغها الا اذا كانت الاستجابات التي تثيرها فيهم مطابقة لتلك الغايات .

وغني عن البيان أن أي فعل اتصائي «Communicative Act» هو في الحقيقة فعل تفاعلي حاصل بين شخصين على الأقل . إن هذه الحقيقة تصدق حتى على وسائل الاعلام الجماهيري Mass Communication Media المرئية والمسموعة . فالمذيع في محطة الاذاعة لا يعدم التفاعل بجمهور المستمعين إلى ما يقدمه من برامج إذاعية على الرغم من انتفاء الاحتكاك المباشر بينه وبينهم . ومعلوم أن أثر البرامج الاذاعية وفاعليتها يتوقفان على نوع ومدى استجابة الجمهور في أشكالها السلبية أو الايجابية بالنسبة لدعم أو عدم دعم هذه البرامج ومدى مواصلة الاهتمام بها .

على أن الاتصال الحقيقي هو الذي يجسد سلوك الأفراد في وضعيات التفاعل التي تنطوي بدورها على التخاطب أو التفاهم المباشر . ويتسم الاتصال المباشر بين الأفراد بالثنائية أي بكونه عملية قول واستماع . فالمتحدث في هذه العملية يلفظ بعض الأصوات الرمزية التي تشير إلى تجاربه . وعندما تكون تجارب السامع مطابقة لتجارب المتحدث فإن الاتصال يصبح ممكنا . وتجري عملية التفاهم بصورة تبادلية على أساس (الاثارة) و (الرجع) أو (المحفز) و (الاستجابة) بحيث إن كل طرف في معادلة الاتصال يضع نفسه في موضع الطرف الآخر ليفهم موقفه هو .

وعليه فالاتصال هو فعل مزدوج يتضمن قيام الشخص رمزيا أو تصوريا بتبني دورين : دوره هو كمستمع ، ودور الشخص المتحدث على التعاقب مع استيعاب السياق العام للدورين بشكل يجعلهما يتكاملان في ذهنه ، وهذه الصورة تتبدل أيضا عندما يصبح الشخص المستمع في عين الوقت متحدثا ، وبالعكس فإن المتحدث بالمقابل يصبح مستمعا ، وهكذا تتبدل أدوارهما بين التحدث والاستماع بالتعاقب ، مع استيعاب السياق العام للدورين بشكل يجعلهما يتكاملان في ذهن كل من الشخصين المتفاعلين . فكل طرف يدرك ما يحيط بالطرف الآخر من ظروف وملابسات أثناء الاتصال على ضوء تجارب اتصاله الماضية ، وبالتالي يكون تقدير كل طرف لما يقوله ويفعله الطرف الثاني مطابقا لتلك التجارب الشخصية عندما كان هو في وضعيات مماثلة لوضعية الشخص الآخر الذي يجري اتصاله معه . وعليه فإن الفهم المتبادل للوضعيات التفاعلية الرمزية يمثل جوهر الاتصال .

مخطط يوضح تدرج الاتصال الاجتماعي(٢١)

أ ـ أعلى درجات المساهمة :

١ ـ الحديث الشخصي
٢ ـ المناقشة الجماعية
٣ ـ الاجتماع الجماهيري غير الرسمي
٤ ـ المكالمة الهاتفية

Lundberg , G. op. cit . p. 189

٥ ـ الاجتماع الجماهيري الرسمي
٦ ـ الشريط السينمائي الناطق
٧ ـ التلفزيون
٨ ـ الراديو
٩ ـ التلغراف
١٠ ـ التلغراف (البرق)
١١ ـ الرسائل المطبوعة العامة
١٢ ـ الصحف

ب ـ أوطأ درجات المساهمة :

١٣ ـ الاعلانات العامة
١٤ المجلات
١٥ ـ الكتب

ويلاحظ أن الادراك الحسي يلعب دورا مركزيا في عملية الاتصال . والمقصود بالادراك «Perception» هو الأساليب التي يستعين بها الانسان في الاستجابة الى الحوافز التي يلتقطها حسيا أو ذهنيا . ولما كان الاتصال بكل أشكاله يشتمل بالضرورة على التفسير والتأويل ، فإن هناك بعض المبادىء التي يهتدي بها السلوك التفسيري هذا . وتتخلل عملية الادراك عوامل متعددة من أبرزها المنافع والحاجات والقدرات التي تنساب عبر قنوات الاتصال الرمزي . ولا يفوتنا أن نذكر أن الادراك يتسم بالانتقائية العالية التي تظهر في الادراك الحسي من خلال الحاجات أثناء سيطرتها . فالسائر العطشان تتركز ملاحظته ـ أثناء بحثه عن شراب يروي به ظمأه ـ تتركز على قناني السوائل الباردة ، بعكس الباحث عن بدلة أو قطعة قماش لا يرى سوى الملابس والقماش المعروض للبيع في المتاجر . إن هذه الأمثلة تظهر كيف أن الرموز المرئية تنظم عملية الحس والادراك . على أن الاشياء التي يميزها ويدركها الانسان هي ليست أشياء منفصلة أو مبعثرة بل ترتبط بأصناف عامة وشاملة «inclusive categories» لعدد من الوحدات التي لا تخلو من التنوع . ويعود الفضل في تصنيف الأشياء الكثيرة الموجودة في عالم الانسان الى الأدوات الرمزية الموظفة في هذه العملية ، مما يجعل الأشياء الكثيرة الخارجة عن السيطرة أو الضبط خاضعة الى أصناف أو فئات رمزية أقل عددا ، وبالتالي تصبح أكثر خضوعا للسيطرة الحسية أو الادراكية ، فالادراك الاحساس في الواقع ينطوي على التمييز الصوتي «Phonetic Discrimination» واللغوي الذي يجعل الأصوات التعبيرية المختلفة توصل الى ذهن السامع مفاهيم ادراكية ذات معان متباينة ومحددة. فالأشياء الموجودة في الطبيعة تصبح عديمة المعنى ولا يمكن إدراكها أو الاحساس بها ما لم تخضع إلى التصنيف اللغوي «linguistic categorization» الذي يجعل كلا منها ينطبق على كلمة محددة ، وبالتالي يكون مدركا رمزيا .

إن التجارب السابقة والمنافع والاهتمامات المرافقة للحظات التفاعل والاتصال وحالة الانسان (أي ما اذا كان مرهقا ، جائعا ، عطشا ، غضبا ، أو كئيبا) تشترك كلها في توليد الدافع السلوكي وما يصاحبه من الانتقائية الادراكية «Perceptive Selectivity» فقد يقرأ الانسان قائمة واسعة من الاعلانات المختلفة ولا يستوقفه أثناء قراءتها غير بعض الأسماء المتناثرة عبر تلك القائمة .

إن السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين كما هو معروف عنهم لا يهتمون كثيرا بالدوافع والعوامل المادية المثيرة للحس بل يشددون على العوامل الاجتماعية والحضارية أو الثقافية . فما يدركه ويحسه ابن القرية الهندوسية ـ مثلا ـ إزاء سير الابقار على رصيف الشارع يتباين تماما عما يثيره هذا المرأي من شعور لدى الناس في المدن الأوربية بالنظر الى الاختلاف الهائل في نظام العقائد والمعايير السائدة في هذين الصنفين المختلفين من الحضارة والمجتمع . يضاف الى ذلك اختلاف ظروف التنشئة الاجتماعية الذي ينعكس في تباين إدراك الأفراد للأشياء التي يلاحظها أو يحتك بها .

إن دقة وعمق ادراك الفرد لما يجري في حياة الجماعة يتوقفان على مدى علاقاته الاتصالية «Communicative Relations» . أما العلاقات الاتصالية الواسعة للفرد فغالبا ما ترجع الى عدد من العوامل من أبرزها :

١ ـ شعور الفرد العميق بالانتماء الى الجماعة .
٢ ـ اسهاماته الكبيرة والفاعلة في أنشطة الجماعة .
٣ ـ إدراكه الدقيق لمعايير الجماعة .

ولهذا فمن الممكن القول بأن الروابط الاتصالية الواسعة والمتنوعة تعتبر من أهم الشروط المسبقة للادراك الموضوعي لشؤون الجماعة(٢٢) .

الدور الأساسي للاتصال في عمليات التفاعل

مما تقدم يمكن القول بأن نجاح الأفراد والجماعات في العيش عيشة سوية مع غيرهم من الأفراد والجماعات يعتمد على درجة تصورهم لأنفسهم في ظروف الآخرين . فالمواءمة السهلة التي تميز تفاعل الأفراد هي في العادة حصيلة الاتصال السهل الذي يجري على أساس التفاهم السهل غير المتكلف . ويتمثل هذا الصنف من الاتصال في حالة الأسرة المثالية السعيدة أو الجماعات المحلية المنسجمة .

وتنقلب هذه الوضعية في حالة الصراع حيث تنقطع أو تتوقف عملية الاتصال .

على أن هذا ينبغي أن لايدفعنا الى الافتراض بأن زيادة عدد الاتصالات (Contacts) تعني بالضرورة تزايد سهولة الاتصال ومايصاحبه من انسجام بين الافراد . فقد يزداد تلاقي الافراد ببعضهم .. ومع ذلك يتصاعد النزاع فيما

---

(٢٢) **Lundberg , G . A . Ibid . p. 199**

بينهم أو تطبع علاقاتهم المواءمة بدرجة أكبر من التعاون . ولهذا فعمق التفاعل والتفاهم الايجابي الذي يتخلله بين الناس يتعذر قياسه كميا على أساس تكرار الاحتكاك من حيث الكثرة والقلة .

ومن آثار التفاعل الاتصالي الرمزي أنه يدعم سلطة المجتمع ويسهم في مضاعفة اداء ماكنة الضبط الاجتماعي (Social Contoro1) فعن طريق الاتصال الرمزي تتعزز التوقعات الاجتماعية (Social expectations) في سلوك الافراد من خلال اهتداء عملية الاتصال بالرموز التي تنبع من هذه التوقعات لخضوع الاثنين الى المعايير والمقاييس المثالية (٢٣) .

ورغم شمولية الاتصال في جميع المجتمعات البشرية الا أنه يتفاوت في قوة تأثيره في العلاقات الاجتماعية ودرجة تسهيله عملية التفاعل . وقد اقترح الأستاذان ليونارد بروم (Broom) و فيليب سلزنيك (Selznick) في كتابهما المشترك الموسوم (علم الاجتماع Sociology) (٢٤) ثلاثة شروط لتسهيل عملية الاتصال في واقع التفاعل الانساني وهي :

١ ـ التنشئة الاجتماعية الملائمة : أي أن تنجح تنشئة الافراد بإيصال وجهات نظر المجتمع وأهدافه المركزية الى النشء الجديد وترسيخها في أعماق شخصياتهم منذ الطفولة المبكرة .

٢ ـ العلاقات أو الروابط الأولية (Primary Relations) : أن تسيطر هذه العلاقات على التفاعل أكثر من سيطرة العلاقات الثانوية حيث إن العلاقات الأولية بطبيعتها الصحيحة تساعد على إزالة الحواجز الشكلية المصطنعة التي تضعف الاتصال وتعرقل عملية التفاهم .

٣ ـ التدرج في المراكز : وضوح التدرج في منزلات الأفراد بناء على السن أو السمات الاجتماعية الاخرى يسهم ايضا في تسهيل عملية الاتصال لأنه يجعل القرارات التي تصدر أو الآراء التي تطرح ذات فعل مؤثر عندما تأتي من شخص يحتل مركزا قياديا معترفا به من قبل الأفراد الذين يحتلون مراكز أدنى وهكذا الى آخر درجات السلم الاجتماعي .

إن الاتصال كعامل مركزي مؤثر في مجمل واقع التفاعل الاجتماعي في المجتمع الحديث المتأثر بالتصنيع يسير باتجاه الجماعات والتنظيمات الرسمية (Secondary Association) أو الثانوية . إن هذا الصنف من الجماعات أو التنظيمات يزداد على حساب الجماعات الأولية ذات الأساس القرابي ، ومع زيادته تزداد الحاجة الى قنوات جديدة من الاتصال تسهل على الناس التفاهم بشكل فاعل وعميق على الرغم من استبدال الأبنية القرابية بأبنية حضرية متقدمة غير خاضعة للاعتبارات العرفية التي تنظم عادة التفاعل الاجتماعي في القرى والأرياف . فالأقنية الاتصالية الحديثة المطابقة للواقع الصناعي الجديد توفر للناس إمكانية أساسية لتحقيق التكيف الاجتماعي المطلوب من الافراد في هذه الظروف الجديدة .

---

(٢٣) Fichter. J. op. cit . 298 .

(٢٤) Broom . L & selznick , p. sociology .p. 195

المصادر العلمية

1 — Broom, L.& Selznick , P . Sociology . Harper & Row , Inc . Newyork 1970

2 — Davis , Kingsley . Human Society . Collier — Macmillan student Editions. Newyourk 1967 .

3 — Fichter , Joseph . Sociology . The University of chicago pren chicago 1957 .

4 — Henry , Jules , culture Against Man . Penguin Books . Middlesex , England 1972.

5 — LA Barre , Weston . The Human Animal . Phoenix Books . University of chicago pren 1955 .

6 — Lundberg , G & Schrag , clarence & Larsen , otto . Socialogy Revised Edition . Harper Brothers, New Yourk 1958.

7 — Nadel , S . F . The Foundation of Social Anthropology . The Free pren , Glencoe , Illinois . 1952 .

8 — Pride , J . B and Holmes , Janet , sociolinguistics . penguin Books Middlesex , England , 1972 .

9 — Radcliffe — Brown , A . R . Structure and function in primtive society . The free pren . Glencoe , Illinois 1959 .

10 — Swanson , Guye , New comb , T . M . Readings in social psychology Revised , Henry Holt , Newyork 1952 .

11 — Van Gennep , Arnold , The Rites of passage , Translated by Monika B . Vizedom and Gabrielle L. caffee , Phoenix Books , University of chicago pren , 1960 .

12 — Wagley , Charles , Harris , Marvin . Minorities in the New World Columbia University pren , Newyork 1958 .

13 — Websters New World Dictionary .

14 — White , Leslie . The Science of culture . Grove pren Inc . Newyork 1949 .

***

دراسة في المسرح الافريقي الزمان والمكان والهوية في مسرحية عقدة الدم لأثول فوغارد

تأليف أنا رذر فورد
ترجمة : محمد الظاهر

* وقال : ماذا فعلت . . ؟
* وهكذا كان يصرخ بي دم أخي من تحت الأرض

* « سفر التكوين »

* ليست هناك رائحة أحلى من رائحة الحرية .
كم ستكون ممتعة تلك الأزمنة ، التي يقف فيها الانسان .
إلى جانب أخيه الانسان .
يعملان معا ، ويكدحان معا .
تلك الأزمنة التي يصبح فيها كل الناس أهلي وعشيرتي .

تكشف مسرحية « عقدة الدم » عن مدى تطابق أسطورة « إن كل الناس من سلالة آدم ، وإنهم كلهم يشتركون في أم كونية واحدة »على عالم اليوم .

لقد كانت هناك أم واحدة فقط ، وهي وحدها التي يمكن أن تشكل موضوع ، وأساس الأخوة العالمية ، وهي كما يبدو الخيار الوحيد والقوى ، للانطلاق منه إلى الوضع في جنوب إفريقيا ، أما بالنسبة لفوغارد ، فإن هذه النقطة تعتبر نقطة جوهرية ، وعلى مستوى كبير من الأهمية ، ذلك أنه لم يستعمل خلفية « جنوب إفريقيا » هذه ، ليكشف عن مشكلة التمييز العنصرى فقط ، بل حاول في مسرحيته هذه ـ كغيرها من مسرحياته الأخرى ـ أن يأخذ القضية الهامة في جنوب إفريقيا ، ويستخدمها من أجل الكشف عن قضية أهم وأكثر عالمية .

إن الموضوعات الثانوية ، والموضوعات الرئيسية والجوهرية في هذه المسرحية ، تتصل كلها بموضوع رئيسي ، يتألف من عدة أقانيم ، مثل اللاإنسانية ، الاستقلال ، التمييز العنصري ، القوانين الفاسدة ،

الطبيعة اللاأخلاقية عند البوير ، سياسة القمع التي يمارسها النظام العنصرى في جنوب إفريقيا ، وأخيرا وهذه نقطة هامة ، مسألة الهوية .

هذه هي خيوط الموضوع الرئيسي التي أثبتها فوغارد أكثر من مرة في أعماله المسرحية : « المشهد اللاأخلاقي » ، « الجزيرة » ، « نظام جنوب إفريقيا القمعي » ، « مرحبا ووداعا » ، « أخلاق البوير وتأثيرها على الشعب » « موت سيزوي بانزي » ، « القوانين السابقة » ، « الناس يغادرون الى هناك » ، « الفردية ومشاكل الاتصال » ، « بوَيزمان ولينا » ، و « مسألة الهوية » .

إن كل مسرحيات فوغارد على اختلاف أنواعها ، ترتبط بشكل أساسي بالقضية الأخيرة ، كما أن هناك نقطة أخرى يجب التركيز عليها ، وهي أن أى مسرحية من مسرحياته لا تقتصر على قضية واحدة فقط ، وإنما هناك تمازج وارتباط متواصل بين الموضوعات ، وهناك أيضا تغير على المستوى الرمزى ، ليس فقط في كل مسرحية على حدة ، ! بل في النسيج المسرحي لأعماله المسرحية كاملة .

يقول فوغارد :

« إن ما تعلمته عن الكتابة المسرحية من باخ ، أكثر بكثير مما قرأته ككاتب خارج إطار صمويل بيكيت »

هذا الاعتراف من قبل الكاتب بتأثره ببيكيت ، يتضح لنا أكثر في مسرحية « بويزمان ولينا » حيث يظهر تأثر فوغارد القوى بمسرحية « بانتظار غودو » وإن كانت في هذه المسرحية إشارات تدين سياسة التمييز العنصرى في جنوب إفريقيا ، إلا أنها مثلها مثل أعمال بيكيت ترمز إلى شح الوجود البشرى ، فالقلق والاستياء والذل الذى يعاني منه الزعماء الملونون نشأ بالتأكيد نتيجة لسياسة التمييز العنصرى ، لكن الموضوع الرئيسي للمسرحية يحاول الكشف عن مقدار تكيفهم ، ومقدرتهم على البقاء .

في تصريح لوزير شؤون البانتو عام ١٩٥٥ ، يقول :

« دائما يوجد الآلاف من البانتو في مزارع البيض ومناجمهم ومصانعهم ، وأيضا كخدم في بيوتهم ، وعلى المواطنين أن يعرفوا أن هذا ليس حقا لهم ، وإنما دعوة للعيش على فضل البيض »

يشير عنوان المسرحية « عقدة الدم » إلى العلاقة التي تربط بين شخصيتي المسرحية « موريس » و « زكرية » ، على المستوى الواقعي إذا ما أخذنا هذا المستوى في الاعتبار ، سنجد أن هاتين الشخصيتين عبارة عن أخوين ، ولدا من أم سوداء واحدة ، ومن أبوين مختلفين ، ونتيجة لاختلاف الأبوين ولد زكرية أسود ، وولد موريس أبيض ، أما على المستوى الرمزى ، فإنهما يمثلان الجنسين : الأسود والأبيض ، وهذا اللون هو الذي يعطي لكل واحد منهما هويته في إطار مجتمع جنوب إفريقيا ، وهذه الهوية ليست هوية طبيعية ، وإنما هي هوية مفروضة من قبل قوة خارجية ، ومنذ لحظة الولادة يبدأ تحكم اللون بمصيرهما وأقدارهما .

مثل هذا الأمر نجده في نبوءة نوح :

« وقال : لتكن ملعونا يا كنعان : سيكون خادم خدم إخوته

وقال : المجد لك يا سام : وسيكون كنعان خادمه سيوسع من حكم يافث ، وسوف يسكن مساكن سام ، وسيكون كنعان خادمه »

« سفر التكوين »

هذه القصة المأخوذة من سفر التكوين تتشابه إلى حد بعيد مع قصة « كانو » من « غونيا » .

الموت والخلق :

مع بداية الحياة ، لم يكن هناك شيء ، كان هذا العالم غارقا في الظلمة ، وفي ظلمة هذا العالم عاش « سا » أخذ منه الموت زوجته ، وبقي يعيش مع ابنته الوحيدة .

وحتى يعيش في هذا العالم باطمئنان ، خلق « سا » بحرا هائلا من الوحل عن طريق قوة سحرية ، وفي يوم من الأيام ظهر الاله « الأتانغانا » وقام بزيارة « سا » في مقره القذر ، صدم « الأتانغانا » لحالة « سا » السيئة ، وأخذ يلومه بحرارة قائلا ، إنه قد خلق مكانا غير صالح للسكنى ، بلا أشجار ، بلا كائنات حية ، وبلا ضوء .

وحتى يصلح هذه الأخطاء ، بدأ « الأتانغانا » بتجميد الوحل القذر فخلقت الأرض ، ولكن هذه الأرض كانت ما تزال عقيمة وكئيبة من وجهة نظره ، فخلق فيها نباتات وحيوانات من كل الأنواع .

أما « سا » الذى سرّ كثيرا بهذه التحسينات التي طرأت على مكان سكناه ، فقد حاول أن يوثق علاقته مع « الأتانغانا » فعرض عليه أن يظل في ضيافته مدة أطول ، وبعد مضي بعض الوقت ، طلب « الأتانغانا » الأعزب ، يد ابنة « سا » ، لكن الأب حاول الاعتذار بشتى السبل ، وفي النهاية رفض الموافقة على هذا الزواج .

حاول « الأتانغانا » بعد ذلك أخذ موافقة البنت سرا ، فتزوجها ، وحتى يفرا من غضب « سا » فقد هربا إلى ركن بعيد منعزل من الأرض ، وهناك عاشا بسعادة وهناء ، وأنجبا العديد من الأولاد .

لكن دهشة الأبوين كانت كبيرة حين اكتشفا أن الأولاد لا يفهم بعضهم بعضا ، وأنهم يتحدثون بلغات غريبة مختلفة ، بحيث لا يستطيع أبواهم فهمهم .

زعج « الأتانغانا » كثيرا لهذا الأمر ، وقرر أن يستشير « سا » في هذا الأمر ، فلم يتردد ، بل انطلق في طريقه ، وهناك قابله العم « سا » ببرود وقال له :

ـ نعم أنا الذى عاقبتك بهذا ، فقد آذيتني حين أخذت ابنتي مني وأنت لن تستطيع فهم ما يقوله أولادك ، لكنني سأمنح أولادك البيض الفكر والورق والحبر ، حتى يكونوا قادرين على تسجيل أفكارهم ، وسأعطي السود مجرفة وكبريتا وفأسا ، حتى يستطيعوا إنجاز الأعمال الموكولة إليهم ، وحتى يمكنهم توفير لقمة العيش لأنفسهم .

كذلك فقد أوصى « سا » « الأتانغانا » أن يزوج أبناءه البيض لبناته البيضاوات ، وأن يزوج السود من السوداوات ، ولرغبته في الاذعان لأقوال عمه وتوصياته ، فقد قام « الأتانغانا » بتنفيذ كل ما قاله له ، فأقام احتفالات الزواج بمجرد عودته ، ثم تفرق أولاده في أماكن مختلفة من هذا العالم فنشأت منهم الأجناس البيضاء ، والأجناس السوداء ، ومن هؤلاء الأسلاف ، ولد عدد لا يحصى من البشر الذين نعرفهم اليوم تحت أسماء الفرنسيين ، الانجليز ، الايطاليين ، الألمان الخ . . . ، هذا من جهة ومن جهة ثانية فقد تناسل الجنس الأسود أيضا ، فولد الكانو ، والجويرزى ، والمانون ، والمالينكي ، والتوما يعقوبا ، لكن هذا العالم كان حتى ذلك الوقت يعيش في ظلام دامس .

عاد « الأتانغانا » مرة ثانية يفكر في طلب النصيحة من « سا » فأمر التوتو « طائر قديم ، احمر صغير

الحجم » ، والدِّيك أن يذهبا ويطلبا النصيحة من « سا » .

وعندما سمع « سا » صوت الرسولين ، دعاهما إليه وقال :

ـ ادخلا إلى البيت وسأعلمكما أغنية تستطيعان عن طريقها دعوة النهار حتى يتمكن الرجال من الذهاب إلى أعمالهم .

وعندما عاد الرسولان إلى « الأتانغانا » كان الغضب قد أخذ منه كل مأخذ ، فجعل يوبخهما قائلا :

ـ لقد قدمت لكما المال والزاد من أجل القيام بتلك الرحلة ولكنكما أهملتما واجبيكما ، إنكما تستحقان الموت .

توسل إليه الطائران ، فتغلبت الرحمة على الغضب ، وسامح « الأتانغانا » الرسولين غير السعيدين ، وبعد مضي وقت قصير ، أرسل التوتو صيحته الأولى ، وغنى الديك أغنيته الأولى ، فحدثت المعجزة ، إذ لم يكد الطائران ينتهيان من أغنيتهما حتى كان الفجر الأول يشرق على هذه الأرض ، فظهرت الشمس في الأفق ، وسارت في مدارها السماوى ، ضمن الاتجاه الذى رسمه لها « سا » ، وعندما انتهت رحلة الشمس ذهبت لتنام في الجانب الآخر من الأرض .

وفي نفس اللحظة ظهرت النجوم لتعطي بعض الضوء للجنس البشرى خلال الليل ، ومنذ ذلك اليوم أصبح على الطائرين أن يغنيا أغنيتهما من أجل دعوة النهار ، يبدأ التوتو أولا ، ثم يتلوه الديك .

بعد أن منح الشمس والقمر والنجوم للجنس البشرى ، دعا « سا » « الأتانغانا » وقال له :

ـ لقد أخذت ابنتي الوحيدة ، وحرمتني منها ، ولكنني مع ذلك فعلت لك الكثير من الأعمال الجيدة والخيرة ، وقد جاء دورك الآن لتخدمني ، ولأنك حرمتني من ابنتي الوحيدة ، فإن عليك أن تقدم لي إحدى بناتك في أى وقت أشاء ، هذا هو طلبي وعليك أنت الطاعة دائما .

وخوفا من عواقب المعصية ، لم يكن أمام « الأتانغانا » إلا الموافقة وهكذا فقد دفع « الأتانغانا » ـ نتيجة لمخالفته تقاليد الزواج ـ المهر الذى استمرت الكائنات البشرية على دفعه فيما بعد ، وهذا المهر هو الموت .

إنه لأمر محزن فعلا ، أن تستطيع الطبيعة الغادرة والخبيثة للمبشرين البيض أن تسرب مثل هذه الأفكار للرجل الأسود ، كل ذلك من أجل تلفيق مثل هذه الحكاية التي توضح عقدة الدم بين الجنسين .

إن القدر الذي تنبأ به « نوح » و « سا » هو نفسه قدر زكرية ، وهذا يظهر بوضوح ، عندما يبدأ الاخوان باستعادة أيام طفولتهما فيقول زكرية لأخيه ، إنه لم يكن لديه الكثير من الأشياء التي يلعب بها ويستمر الحديث على النحو التالي :

زكرية : ألا تذكر الالعاب التي كانت لك ؟

موريس : أنا !!

زكرية : نعم أنت ، ألا تذكر تلك القمة ، انني أذكرها جيدا ، قمة الأشجار البنية الكريهة الرائحة ، لقد كانت تعطيني بكرات القطن القديمة لألعب بها ، تلك التلال لم تكن تشبه ألعابك مطلقا ، لكنك كنت تطمح للوصول إلى القمة ، وكنت تنجح في ذلك .

موريس : أنا ، ومن الذي منحني تلك القمة ؟

زكرية : أمّنا .

موريس : أمّنا ؟

زكرية : أجل ، كانت تقول إنها لا تملك غير قمة واحدة ، نعم هناك قمة واحدة دائما .

موريس : زكرية ، لماذا تذكر لي هذا الشيء الآن ؟

بعد ذلك يتابع زكرية « وصف الأم المزعومة » المشتركة كما يعرفها حتى يصرخ موريس قائلا :

موريس : زكرية ، هل أنت متأكد من أن ما تصفه هو أمّنا وليست امرأة أخرى ؟

زكرية : بل أمّنا ، أمّنا ، أمّنا هي التي وضعت الأشواك في طريقي ، لكنني حاولت تقليم تلك الأشواك .

موريس : لا يا زكرية ، أنت تقلقني بهذا الكلام . . والملابس . . . . الملابس الرمادية . . . .

زكرية : ربما .

موريس : « مواصلا » الملابس الرمادية التي لبستها وذهبت بها إلى الكنيسة ، ألم تذهب إلى . . ؟

زكرية : لا ، لقد ذهبت إلى اللحام ، أجل ذهبت الى ذلك المكان .

موريس : لماذا ؟

زكرية : من أجل جمع الفضلات .

موريس : فضلات ، كفي يا زكرية ، كفى ، هذا شيء مزعج حقا أعني ، أعني ، ربما كانت هناك امرأة أخرى .

زكرية : وكيف يكون ذلك ؟

موريس : اسمعني جيدا يا زكرية ، ألا تذكر الأغنيات التي كانت تغنيها .

زكرية : أنا « يضحك » « ويشرع في الغناء »

جلدي أسود

الصابون أزرق

لكن ماء الغسيل يسقط أبيض

لقد نمت مع رجل

ليلة الجمعة

وها أنا أضع الآن قطعتين من اللحم

قطعة صغيرة سوداء

وقطعة صغيرة بيضاء

هذا هو ما حدث

موريس : « يحدق فيه برعب » ماذا حدث ، هذه ليست هي الأغنية التي كانت تغنيها لي ؟

زكرية : صحيح ، ماذا كانت تغني لك إذن

موريس : كانت تهز مهدي وتغني

يجب أن تصل إلى القمة

زكرية : لا أتذكر هذا أبدا

موريس : « باكتئاب » لكن ما تقوله يخيفني يرعبني

يبدو من هذا الحوار أن هناك قصورا في فهم نفس المرأة ، وقد ساعدت أمهما على توسيع تلك الهوة التي تتنامى هذه الايام ، تلك الهوة التي تجعلنا ننسى المفهوم الانساني العام ، إن موريس يصر في بحثه عن شيء ما في الطفولة ، وهذا الشيء هو التميز ، الاثنان متميزان ، ومن خلال إصراره هذا يصل إلى النقطة التي تقوده للأرضية المشتركة ، وذلك من خلال اللعبة التي كانا يلعبانها أيام الطفولة ، ورحلتهما الخيالية على حطام سيارة قديمة ، مثل تلك الرحلة التي تكبداها وهما يطاردان سربا من الفراشات .

موريس : انظر ، هناك فراشة

زكرية : إلى جانبك

موريس : وإلى جانبك أيضا ، انظر

زكرية : الفراش حولنا

موريس : هذا قليل يا زكرية ، لقد انسقنا وراء سرب الفراشات « زكرية يبتسم ثم يضحك »

موريس : هل تذكر ، لقد وجدنا الشيء المفقود ، لقد وجدناه ، هذا هو شبابك .

لكن ذلك الشباب قد انتهى ، فقد كانت تلك الحادثة في بداية شبابها في زمن مبكر ، لكن الوضع الحاضر يجب أن يكون كما قرر « نوح » يجب على زكرية أن يذل ويحتقر ، ويخدم الرجل الأبيض ، وهذه هي جريمة الهوى واللاإنسانية ، إن الكلمات التي يستخدمها فوغارد ، عبارة عن كلمات فارغة من أي محتوى ، بالنسبة لموريس ، ولكنها تعيش كواقع لدى زكرية .

زكرية : نعم إنهم يدعون الرجل طفلا ، وأنت أيضا تنطق مثل هذه الكلمات يا موريس .
موريس : أية كلمات ، الطويلة أم القصيرة .
زكرية : المسحوقة ، التي لا تلائم فمك .
موريس : أعرف الكلمة التي تعنيها .
زكرية : قلها .
موريس : الأذى .
زكرية : ا . . لـ . . . أ . . ذ . . ى
موريس : الظلم
زكرية : هذه الكلمات كانت خارج إطار تفكيري .
موريس : اللاإنسانية
زكرية : لا ، هذه الكلمات تقال لي عند ما يطلبون مني الوقوف عند البوابة .
موريس : أنا مصيب اذن في تفكيري ، لقد كنت هناك هذا اليوم .
زكرية : طوال اليوم
موريس : وحاولت أن تعود إلى الخرائب .
زكرية : حاولت أن أعود إلى الخرائب لكن قدمي لم تستطيعا حملي .
موريس : ثم ماذا بعد ؟
زكرية : قيل لي ، اذهب إلى البوابة ، أو اذهب إلى جهنم أيها الطفل .
موريس : هل قال لك ، أيها الطفل حقا .
زكرية : أجل .
موريس : مرة واحدة .
زكرية : بل لقد اختصر الأذى والظلم واللاإنسانية في كلمة واحدة .

إن أذى وظلم الرجل الابيض ، والنظرة البدائية الساذجة تجاه الرجل الاسود تجعله يرى زكرية كإنسان أميّ جاهل ، غبيّ ، كريه الرائحة ، واهتماماته الأساسية تنصب على الشرب والجنس ، كما أنه لا يمكن أن يكون أكثر من مستخدم مهمته الوحيدة ، تحقيق المكاسب والأرباح للرجل الأبيض ، وزكريا يحس بذلك الأمر ، فهو يقول :

ـ أنا أقوم بالعمل ، وهو يضع يديه على كل أرباحي ومكاسبي .

إن زكرية هنا لا يعدو كونه مجرد وحدة إنتاج ، إنه مجموعة من البشر ، الذين قال عنهم وكيل وزارة العدل في جنوب أفريقيا عام ١٩٦٩ بأنهم « فضلات زائدة » .

لقد أوجدت الحملات التبشيرية والاعلامية الحاقدة والفعالة من قبل الرجل الأبيض بلبلة في أفكار الرجل الأسود ، حتى إن زكرية قد بدأ يشك في نبله وجماله ، وهذا كله يتضح في المشهد الذي يواجه فيه أمه في الحلم ، وقبل أن يفعل ذلك يرتدي بدلة موريس ظنا منه أنه حين يرتدي هذه البدلة فإنه سيكتسب هوية الرجل الابيض ، وبذلك يأخذ صفات ومميزات ذلك الرجل ، إن عملية ارتدائه لهذه الملابس ما هي الا نتيجة للحالة القلقة التي تلازم تفكيره ، وهي أيضا اعتراف بالشكوك التي تهاجمه بين مرحلة وأخرى .

موريس أيضا يحاول أن يفعل نفس الشيء حتى يستطيع الوصول إلى درجة معينة من التفهم لزكرية ،

ويعرف ماهية شخصيته ، فهو بالرغم من اعتزازه بهويته كرجل أبيض ، لا يتورع عن ارتداء معطف زكرية البالي القديم .

الملابس هنا تلعب دورا مميزا وهاما في تأكيد الهوية ، وتشير إلى مكان ومكانة كل واحد منها داخل المجتمع ، ذلك المجتمع المنقسم والممزق .

إن ما يدور في هذه المسرحية يذكرنا برواية « عام في سان فرناندو » لـ « ميخائيل أنثوني » التي يصف فيها شخصية السيد كاندلز قائلا :

« لم نسمع غير القليل عن السيد كاندلز ، وهذا الشيء القليل الذي سمعناه كان مجرد همسات ، ولم نستطع معرفة الكثير ، لكننا كنا نراه في بعض الأحيان ، وهو يتكىء على عمود الدرابزين في مكتب فورستري . كانوا يقولون عنه إنه أرستقراطي ، لكنه بالاضافة إلى أرستقراطيته كان مرتبا وأنيقا ، يلبس جاكيتا ، وربطة عنق حتى في الأيام الحارة غير العادية ، وقد كانت مشيته ووقفته ونظرته وطريقته في الكلام تثبت أنه على ما يرام وتفصح بكل شيء ، مما جعلنا نحس أنه قد حقق كل ما يريد من هذه الحياة .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن ، هل كان السيد كاندلز أسود أم أبيض ، إن إنسانا يرتدي لباسا مثل لباسه ، ويتصرف كما يتصرف ، لا بد أن يكون أبيض ، هذا الشعور يظل يلازمنا حتى الفصل الرابع من الرواية ، حين يكشف المؤلف أن السيد كاندلز قد وفق في تقليده للرجل الأبيض ، واستطاع أن يرتدي ملابسه ، وأن يسير على خطاه ولكنه فشل في تقليد لغته .

هذه الحقيقة تجعلنا نحس أنه بالرغم من الدور المتميز الذي تلعبه الملابس في تأكيد الهوية ، الا أن فعاليتها وتأثيرها لا يمكن أن يدوما ، وهذه هي نفس الحجة التي اعتمد عليها موريس ، لقد حاول اقناع زكرية أن هناك أشياء أخرى كثيرة غير الملابس هي التي تشكل هوية الرجل الابيض ، ولكن زكرية يظل يجادل ويناقش حتى يقول موريس إنه من الممكن أن نجد رجلا أبيض حافي القدمين ، هنا يصيح زكرية بغضب :

ـ لا ، ليس هناك رجل أبيض واحد حافي القدمين .

ويضيف :

ـ أقدام المستعمرين البيض غير مرئية .

صحيح أن الملابس لا يمكن أن تكون البديل لكل شيء ، ولكنها في مجتمع مثل مجتمع جنوب أفريقيا تلعب دورا رئيسيا ، وزكرية يعرف هذا الأمر جيدا لذلك نراه في لحظات اليأس يستخدم ملابس موريس من أجل الحصول على مكاسبه ، وتحقيق ما يريده .

إن منظر زكرية بملابس الرجل الأبيض مضحك جدا ، تماما كما هو الحال حين يرتدي موريس ملابس زكرية ، وهذا يعيدنا ثانية الى السيد كاندلز الذي يقول :

« الملابس بحد ذاتها غير كافية لاثبات وتأكيد هوية الآخرين ، وأن لا شيء يمكن أن يؤكد هوية الانسان إذا ما أخطأ القدر بحقه » .

لهذا نرى زكرية يتهم أمه قائلا :

ـ أجيبي بصراحة . . . . من أنت ؟ أريدها من أعماق قلبك ، حيث يختلط دمك الأحمر هذا بالحزن والكآبة ، أخبريني ، قولي لي ، من هو الذي تحبينه حقا ، أنا أم هو ؟ عفوا يا أماه هذه ليست مشاعر شريرة ، لكن أقصد ، أن على الانسان أن يعرف ويتأكد ، أن مجرد كونه أخي يثيرني ، لا تكتئبي ، لا تبكي ، إنه مجرد سؤال ، انظري ، لقد أحضرت لك

هدية « يقدم لها يده وهي مضمومة » إنها فراشة ، فراشة حقيقية جميلة ، لقد انطلقنا بسرعة يا أمي وقتلنا الفراشات التسعين كلها ، ولم يبق منها غير هذه الفراشة ، هذه الفراشة جعلتني أفكر في نفسي ، أمي ، أفكر في نفسي ، لهذا أمسكت بها ، وجئت بها إليك ، جئتك بها لتذكرك بالخدمات التي قدمتها لك ، أمي العجوز ، هذه الفراشة مني ، عرفان بالجميل ، وهي تكفي ، أليس كذلك ؟ الكثير من الاشياء تعرف بجلدها ، ولون بشرتها ، ولأنني حصلت عليها وأمسكتها بيدي ، فقد حصلت على الجمال أيضا ، أليس كذلك ؟

يقول روديارد كبلينغ في قصيدة له :

« تقبل أعباء الرجل الأبيض
وابدأ من الآن سلالتك الممتازة
قيد أولادك بالمنفى
من أجل خدمة حاجاتك الأسيرة
ولينتظروا تحت النير الثقيل
لينظروا لسرب الفراشات البرية المرفرف
سيكون نسلك الجديد كئيبا
نصفه الأول شيطان
والنصف الآخر طفل »

إن مجيء موريس للعيش مع زكرية ، هو ـ بحد ذاته ـ بعد رمزي لمجيء الرجل الابيض إلى جنوب أفريقيا ، وحلمه في الدرجة الأولى كأخ لزكرية ، وكرجل أبيض ، يمكن أن يمثل كالتالي :

الدفء ـــ الفراشة
طفل جميل ـــ رجل أبيض
رجل أبيض ـــ سيد الجنس البشري

لكن موريس بالرغم من كونه رمزا للرجل الأبيض ، إلا أنه ليبرالي ، فهو رجل يملك ضميرا ، يعرف خطأه ، ويستطيع أن يدرك العلاقة التي تربطه بأخيه الرجل الأسود ، لهذا نراه يتخلى عن حلمه الحقيقي ، ويستبدله بحلم آخر ، ذلك أن الليبراليين البيض يعتقدون أن كلا الجنسين يستطيعان العيش مع بعضهما البعض ضمن مجتمع هارموني متكامل ، لذلك نراه يقول لزكرية :

ـ هذه هي مبادئي ، أن نعيش أنا وأنت هنا ، في مكان واحد .

وهذا هو ما يفسر وجوده في الغرفة مع زكرية ، ولكن بالرغم من انحيازه إلى جانب الرجل الأسود « أنا وأنت في جانب ، وهم في الجانب الآخر » إلا أنه ما يزال مولعا بتحطيم سعادة زكرية .

زكرية : قبل أن تأتي الى هنا ، قضينا وقتا ممتعا وجميلا ثم أتيت أنت و . .
موريس : قلها .
زكرية : . . ثم أتيت أنت ، هذا كل شيء

إن تسامح موريس في عدم تحقيق حلمه الأول ، ما هو إلا تصميم على الانتصار على ذاته وغريزته ، وهذه ليست مهمة سهلة يمكن تجاوزها ، وهي أيضا نقطة هامة لا يمكن إغفالها داخل اطار المسرحية ، لأن غريزة موريس تسعى هي الاخرى ، وبشكل دائم من أجل تأكيد ذاتها ووجودها ، ومما يؤكد ذلك بوضوح ، أن موريس ما يزال يؤمن ايمانا راسخا بتفوق القيم البيضاء ، وهو يحاول دائما فرض هذه القيم على زكرية ، إنه يبشر بالتقاليد والتعاليم البيضاء ، مثل الاقتصاد في النفقات ، وموقفه من الجنس والشراب ، فعندما يحلم زكرية بفتاة « حلماتها كالفواكه » نرى موريس يقدم بديله الآخر قائلا « الصداقة هي البديل للجنس » ، هذا التخطيط وهذا التبشير هو الذي يحاصر اللحظة المستقبلية ويحد من التفاؤ ل والأمل .

إن غياب المرأة من حياة زكرية ، ذلك الغياب الذي ظل حتى لحظة دخول موريس لحياته ، يمكن أن يوضح أبعاد القوانين الحقيقية التي سنتها حكومة جنوب أفريقيا ، فعلاقة زكرية بـ « أثيل لانغ » تعتبر خارج اطار القضية ، نتيجة للقوانين الفاسدة التي تمنع أي اتصال جنسي بين البيض والملونين ، وتحت هذه القوانين ، فإن الانسان الملون هو أي شخص آخر يختلف عن الانسان الأبيض ، والانسان الأبيض هو أي رجل يحاول تأكيد ذاته بوضوح ، أو هو بالمفهوم العام الانسان الأبيض النقي .

وهناك سبب آخر ، يمكن أن يضاف إلى أسباب افتقار زكرية للمرأة ، ألا وهو نظام المناطق الخاصة بالبانتو ، والقوانين التي تحد من دخول الملونين إلى مناطق البيض ، وهذه القوانين تعني انفصال الزوج عن زوجته ، لأنه اذا تزوج أي رجل من امرأة قادمة من الريف فإنه لا يسمح لها بالقدوم للعيش في المدينة ، حتى ولو كان قادرا على الانفاق عليها ولا يمكنها تخطي تلك القوانين ، الا اذا استطاعت اثبات أنها جاءت الى المنطقة بشكل قانوني ، وأنها تقيم مع زوجها من قبل ، لكن هناك قوانين صارمة تحرم دخول النساء السود إلى مناطق العاصمة ، مما يجعل وجود المرأة مستحيلا .

ولأن موريس إنسان أبيض ، أو هو إنسان أبيض ظاهريا ، فإنه قادر بالطبع على القراءة والكتابة ، وهو يعرف التقاليد الاجتماعية الجيدة ، فهو يعلم زكرية كيف يستعمل ورق التواليت ، وهو أيضا يحاول إثبات مناصرته لقضايا السود ، وقضية الأخوة بين الجنسين بشكل دائم ، لكنه حين ينجح في الانتخابات يعلنها بصراحة « لقد فزت » مؤكدا تفوقه كانسان أبيض .

إن كل الحقائق تؤكد على أن زكرية هو الذي يعمل ، وأن الأموال التي كان يتصرف بها موريس هي أمواله هو ، مما يؤكد لنا بالتالي ان الحالة الاقتصادية لجنوب افريقيا مبنية على جهد وكدح الانسان الأسود . . ذلك أن أموال زكرية هي التي تستخدم في شراء بدلات موريس ، لكي يظهر بالمظهر اللائق كانسان أبيض .

صحيح أن موريس ينظر الى زكرية نظرة الأخ لأخيه ، لكن مواقفه تعكس قوانين « البرت شويتز » « الانسان الاسود هو أخي ، لكنه الأخ الأدنى » ولسوف أعود لمناقشة قضية غموض دور موريس في مكان آخر من هذا البحث .

إن حدث المسرحية كله يقع في مكان واحد ، مكون من غرفة واحدة ، أو على الأصح في كوخ في منطقة من مناطق السود في « كورستن » بالقرب من بورت اليزابيث ، في جنوب افريقيا ، على المستوى الواقعي ، فإن هذا البيت هو بيت زكرية ، البيت الذي نراه يتقاسمه مع موريس ، ولكن على المستوى الرمزي ، فإن هذا البيت عبارة عن نموذج مصغر لمجتمع جنوب أفريقيا ، وهناك مستوى آخر أيضا ، إذا ما اعتبرنا أن الغرفة هي عالم داخل عالم بحيث يساعد الزمن كلا من موريس وزكرية على الكشف عن مواقفهما ، و إسقاط كوابيسهما وأحلامهما بشكل جيد .

وهذه الغرفة تشبه إلى حد بعيد « استوديو ستايل » في مسرحية « موت سيزوي بانزي » بحيث يمكن اعتباره « غرفة الأحلام » ، ويمكن أيضا الادعاء أن الحدث كله يقع في ذاكرة إنسان واحد ، كما كان الحال في مسرحية « موت سيزوى بانزي » .

وهذا الوضع يقودنا إلى مناقشة قضية الزمان والمكان التي تلعب دورا رئيسيا وهاما في مسرحيات فوغارد ، ذلك أن هذه القضية تتصل بشكل أساسي بقضية الهوية مما يؤكد الأبعاد المتبادلة لتلكما القضيتين .

والمسرح المكاني المفتوح ، هو الشكل المناسب لتوضيح ذلك ، وقد استعمل فوغارد هذا التكنيك المسرحي للاستفادة منه في مسرحيته « موت سيزوى بانزي » وعندما نعتبر أن للزمان والمكان أبعادا متبادلة مع قضية الهوية ، فإنه يكون من المفيد أيضا التعرف على تلك القضية من خلال الهانتو ، لأن مقولة الزمان والمكان واحدة في تلك اللغة .

الزمان والمكان ، أقنومان لشيء واحد في لغة الهانتو ، فهي رمز للتمركز الزماني والمكاني لكل حدث ، ولكل دافع ، لهذا فإن كل الأشياء تعبر عن قوة ، وكل الأشياء في حركة دائمة .

حين نسأل :

ـ أين رأيتها أنت ؟

ربما يكون الجواب :

ـ أين رأيتها أنا ؟

لماذا ، لأن الناس أثناء حكم الملك العاشر ، تعودوا أن يجيبوا عن السؤال المتعلق بالمكان ، باجابة تتعلق بالزمان ، وللاجابة عن السؤال السابق :

ـ أين رأيتها أنت ؟

يمكن أن يكون الجواب :

ـ في القارب تحت جسر ليانا

هنا يكون قد أجيب عن السؤال بمفهوم مكاني ، وهذا شيء عادي ، لكن كل إنسان حين ينظر للساعة ، فإنه يقرأ الزمن من وجهة نظر العقارب ، والعقارب بعد للمكان ، كذلك فإن الذين يحاولون رسم الدوافع يضعون الزمان على محور مماثل آخر .

ولتمثيل حالة التبادل بين الزمان والمكان ، ومعرفة العلاقة بين الاثنين لتحديد الهوية ، يمكن أن نقرأ أحد المشاهد من مسرحية « بويزمان ولينا » حيث نرى فوغارد يوظف المكان من أجل إثبات الهوية ، وهذا يعني أن أي انسان يفقد الحس المكاني ، فإنه يمكن أن يدعي أية هوية أخرى لنفسه ، ولقد عرف « بويزمان » ذلك ، ولذلك نراه يصرخ فوق أنقاض بيته المدمر بانتصار :

بويزمان : « بانفعال » نعم « يثغو »

كان عليك أن تقولها أيضا ، تجلس هناك بقصتك الكئيبة وتقول ، إن الرجل الأبيض يمنحنا العطف والتأييد ، وكان عليك أن تساعده ، لأنه لا يحرق بيتك فقط ، فبيتك كان يمكن أن يدمر لوحده ، أو أن يحرق لوحده ، هناك شيء آخر في تلك النار ، شيء نتن ، هو نحن ، قصصنا المأساوية الكئيبة ، رائحتنا ، عالمنا ، نعم ، هو كل هذا ، وقد حرق الآن ، نعم حرق ، لقد رأيت ذلك بأم عيني ، رأيته وهو يتحول إلى كومة من الرماد الهامد .

بعد ذلك . . هنا ، ذهبت إلى المكان الذي كان فيه بيتك فوجدته قد اختفى هو الآخر ، هل تفهم هذا ، لقد اختفى ، حاولت أن أناديك لتشاهد كل شيء هناك ، هناك حيث كنا نزحف كالسعادين أثناء الدخول والخروج ، هناك حيث اعتدنا الجلوس كالسعادين للأكل ، رؤوسنا بين أرجلنا ، وأصابعنا في أوعية الطعام تختفي حتى لا يرى أحد طعامنا ، كان بامكاني أن أقف هناك ، كان هناك مكان واحد أستطيع أن أقف فيه منتصبا ، أنت تعرف بالطبع ماذا يعني هذا ، أنصت الي ، انني أريد أن أستعمل كلمة واحدة ، سمعتهم يتلفظون بها،اسمها الحرية نعم ، هذا هو ما أعطانا إياه الرجل الابيض ، لقد حررنا من عقدة المكان ، لقد ضحكت ، نعم ضحكت عندما التقطنا

أشياءنا وبدأنا المسير ، لأنني شعرت بالسعادة في ذلك الوقت ، وكنت أريد أن أغني ، أغني لنفس الكلمة « الحرية » .

وطوال تجوال « بويزمان » بلا هدف ، وبلا مكان يربطه ويقيده ، كان قادرا على الدفاع والمحافظة على أية هوية يرغب فيها ، لكنه في اللحظة التي ارتبط فيها بمكان واحد ، شعر بأن حريته قد قيدت وأن هويته القديمة التي فرضها عليه الرجل الأبيض فرضا ، أصبحت هوية مخيفة ومرعبة .

بويزمان : ثم ، ثم ، جاء هذا الشيء المتأخر ، المتأخر جدا يا بويزمان فالتقطته بسرعة ، وأنهيت طوافك ، لكن إلى أين ، إلى قبو آخر .

وحين نعود لمسألة الزمن والهوية ، نجد أن هوية الانسان تترسخ جزئيا عن طريق الذاكرة ، وهذا بدوره يعني أنها تترسخ داخل فكر الانسان وتتوالد عن طريق الزمن ، وهذا ما نجده أيضا في أعماق بيكيت .

يقول كريستين بترسين :

« الذاكرة المتماسكة هي مفتاح الهوية ، ذلك لأن الزمن هو الذي يسمح بالتغيير ، وبمعنى آخر فانه من الصعب على أية لحظة مفردة أن تعطي الانسان هويته الخاصة إذا لم تسمح بالتغيير في اللحظة التالية ، ففلاديمير واستراجون في مسرحية « بانتظار جودو » لم يكن لهما ذاكرة متماسكة ، لأنهما لم يكونا يعرفان شيئا عن الزمن .

لهذا نجد الكثير من شخصيات فوغارد تسعى جادة من أجل ترسيخ هويتها عن طريق الذاكرة المتماسكة والقوية « ميللي » في مسرحية « الناس يعيشون هناك » و « جوني » في مسرحية « مرحبا ووداعا » أمثلة واضحة على ذلك .

تبدأ مسرحية « مرحبا ووداعا » بجوني وهو ينقر بخفة بالملعقة على جانب الكأس ويعد :

جوني : « يعد وهو ما يزال ينقر » خمس وخمسون ، ست وخمسون ، سبع وخمسون ، ثمان وخمسون ، تسع وخمسون ، ستون ، ثلاثمائة و . .
« صمت »
خمس دقائق ، تصبح ساعات ، تصبح أياما ، اليوم يوم الجمعة ، شيء ما ، تسعة عشر ، ماذا ثلاث وستون ، ألف وتسعمائة وثلاث وستون ، مضروب باثني عشر ، مضروبة بثلاثين مضروبة بأربع وعشرين ، مضروبة بستين .
« صمت »
مضروبة بستين ، مرة أخرى ، نعطيك كم ثانية مرت على ميلاد المسيح ، ملايين .
« صمت »
نعم ملايين ، ملايين ، مرت على ميلاد المسيح .
« يبدأ بالنقر ثانية ، لكنه يتوقف بعد فترة قصيرة » لا ، انها ستة ، والستون إذا كررت ست مرات تصبح ثلاثمائة وستين ، نعم ست دقائق فقط .
« يتلفت حوله » .
الجدران ، الطاولة ، المقاعد ، هذه الأشياء الثلاثة فارغة . . واحد فقط هو الذي يحتلها الآن ، أنا ، لا تغيير ، نعم ، لا يوجد هنا أحد غيري ، نعم أنا أقدم جزءا فيها ، وهذا أفضل بكثير من أية ذاكرة ، كل الناس يتشابهون هنا في الماضي في اللحظة الحاضرة وفي المستقبل ، لكن ما تزال معالمي ، هذه المعالم ستصبح بعد مضي زمن طويل ملامحه هو .

إن الحل الوحيد لمشكلة جوني هنا ، هو أن يأخذ هوية والده ، والده المقعد المشلول ، هو الذي يزوده بخلفية زمنية ماضية يقول :

- « رجل له قصة » .

المعنى الثالث لترسيخ الهوية ، هو عن طريق الخيال ، أن ترى نفسك في ذاكرة الناس الآخرين ، وأن تدرك من أنت ، ومن تكون من خلالهم ، في مسرحية « الناس يعيشون هناك » نرى دون يقول لميللي :

- « لقد خسرت مكانتك في ذاكرة الإنسان ، وبضربة حظ ، يمكن أن تحصل عليها مرة ثانية وثالثة ، خلال هذه الحياة ، نعم ، أن تعيش في ذلك العش الدافيء في ذاكرة الآخرين ، أنت مرتبط بتفكيرهم ، ومشاعرهم وهم قلقون عليك ، لكن مهما كنت محظوظا ، فلن تبقى في الذاكرة إلى الأبد ، حينها ستعود للبرد من جديد ، وستفقد دفء الذاكرة » .

دعونا نتأمل « هوستر » في مسرحية « مرحبا ووداعا » حين يقول : « بعد ذلك نهضت في منتصف الليل ، وبدأت أفكر وأتعجب ، ماذا يمكن ان يكون أي انسان ، وماذا تعني أية غرفة ، ومازال أفكر حتى الآن ، لمن هذه الغرفة ، لي . . . لكن ماذا يعني هذا ؟ .

إن مأساة « هوستر » تكمن في حقيقة أن العهر والفساد ، يتحرك من مكان الى مكان ، ومن انسان الى انسان ، وهو غير قادر على ترسيخ نفسه في اي مكان ، او في ذاكرة اي انسان آخر « أنا لست في خياله » لذلك يجد نفسه مجبرا على الانتظار ، الانتظار فقط « دعي كل شيء يحدث وانتظري ، انتظري الذاكرة » .

ويقول بويزمان :

« ان ما نريده كلنا ، هو زوج آخر من الأعين ، لكي نرى أنفسنا » .

إن الحديث عن قضية الزمان والمكان وعلاقتهما بتغيير وتأكيد هوية الانسان يقودنا للحظة التي يثبت فيها الزمان والمكان ، وهذه اللحظة تعبر عن الحالة التي نراها في مسرحية « عقدة الدم » ، ففي هذه المسرحية عالم داخل عالم ، لكن العالم الذي يمارس فيه موريس وزكرية أحلامها ولعبتهما ، هو العالم الوحيد المسيطر عليه بواسطة دقات ساعة موريس المنذرة المحذرة ، ففي كل وقت تدق فيه هذه الساعة تعيدهما الى الزمن التاريخي للحقيقة الحاضرة ، وطوال تلك الفترة يحاول كل واحد منهما ترسيخ وتأكيد هويته داخل مجتمع جنوب افريقيا ، ذلك المجتمع المسيطر عليه من قبل الرجل الأبيض ، وهذا هو ما يوضح تحكم موريس بساعة الانذار ودقاتها ، إن هذا الخيار المطروح من خلال دقات الساعة ، هو الخيار الوحيد المناسب لفوغارد ، لأن تلك الآلة هي التي توقظنا دائما من احلامنا وكوابيسنا ، وتنشلنا من ذلك العالم ، لتدفع بنا ثانية الى عالم الحقيقة . هذه التجربة ، موجودة ايضا في مسرحية « الناس يعيشون هناك » يقول » « دون » :

دون : أنا أحلم ، الموسيقا تعزف ، وانا في ركن بعيد جدا ، بحيث لا يراني احد ، أظن انها حفلة ، لأن هناك العديد من الناس و . . . حسنا . . لا اعرف شيئا عنهم ، كل ما اعرفه عن اولئك الناس هو ضجتهم ، لأنني لا اشاهد شيئا ، انني ألتقط نفسي ، لكن الضجة مستمرة في الارتفاع ، أحاديث ونكات،احدهم يضحك عاليا من القلب ، ثم ، ثم ، تتوقف الموسيقا لا استطيع التعبير عن انزعاجي لتوقفها ، عليّ الآن ان اقف . . اقف هادئا ، استعدادا للعمل ، اعرف ان توقف الموسيقا يعني ان دوري قد جاء ، لا تسألني عن شيء ، هذا هو التفكير الذي يسيطر علي « الآن دورك » انني

احس بعيونهم دون ان انظر اليهم ، اعرف انهم يحدقون وينتظرون ، لأن دوري قد جاء ، ويجب ان اعمل شيئا ، لذلك سأتحرك ، أخطو خطوة واحدة الى اعلى ، تتبعها خطوة اخرى ، ثم انحدر ثانية بخطوتين او ثلاث خطوات ، خلال هذا الصمت بأمان ، بعد ذلك ستسير الأشياء بشكل خاطيء ، ها انا ابدأ الآن بالارتعاش . وانا اضع خطوتي الثانية ، ذراعاي تبدآن بالاهتزاز بقوة ، أشعر أن لي اكثر من خمسة مرافق ، كلها تهتز وتنفصل عني ، الكاسات تسقط من يدي على اطراف الناس ، واسقط انا على اقدامهم .

ميللي : انهض .

دون : انا افعل هذا دائما ، والمشكلة انني انهض حالا ، دون ان اصل الى نهاية محددة ، والمشكلة ان ذاكرتي محاصرة بنفسها .

هذا الحصار المفروض على ذاكرة « دون » ، هو نفسه الاطار الذي يحاصر مسرحية « عقدة الدم » ، فالمسرحية محاصرة بدقات الساعة المنذرة ، فخلال الدقات يقوم الرجلان بتمثيل دورهما في اللعبة التي يكشفان فيها عن مفاتيح شخصيتيهما ، ويغيران هويتيهما ، ويحلمان احلامهما ، لكن الحركة خلال زمن الحلم هذا ، ليست ذات حدث ودلالات واضحة ، ان الدلالة الوحيدة التي يمكن التقاطها والتركيز عليها هي اللحظة التي يقوم فيها احدهما او كلاهما بانتحال هوية الآخر ، حيث يتضح لنا انهما يؤديان دورا رئيسيا وحقيقيا في اللعبة ، فالأدوار هنا متوازية مع الأحلام ، وربما تكون متوازية ايضا مع الواقع .

ويعبر زكرية عن هذا الأمر ، عندما يتحدث عن صديقه ميني الذي لم يعد ، وهو يعود لأيامه الماضية متذكرا تلك الأزمنة الجميلة ، ومواسم الضحك والسعادة التي قضاها مع ميني .

زكرية : كان يقف معي في تلك البقعة ، في الشارع ، زجاجته في يده ، يتحدث بنبرة جميلة ، يضحك معي ، ويقول : زكرية ـ الليلة ليل « ساعة الانذار تدق »

هل الليل كله هذه الليلة « زكرية يفقد خيط القصة ، وعندما يتوقف رنين الساعة يكون قد نسي ما قاله » .

لقد بعثرت الساعة بدقاتها حلم زكرية ، واعادته ثانية الى الواقع الحاضر حيث يصبح الماضي مجرد ذاكرة ضعيفة ، موريس ايضا يعود الى الماضي ، الى حلمه السابق حلم تفوق الرجل الأبيض على الرجل الاسود ، ثم تتحول احلامه بعد ذلك ، ليحلم بأن الناس كل الناس اخوة ، ويجب ان يعيشوا مع بعض بانسجام وتكامل تامّين .

موريس : لماذا فعلت هذا ، لماذا احاول دائما انكار ذلك ، الآن سأخبرك بالحقيقة كاملة ، لأنني حاولت ذلك ، واعتقد ان ذلك لم يكن جريمة أو اثما ، نعم ، اذا ما ولد الانسان ابيض عن طريق الصدفة . . . لماذا لا يلجأ للتغيير ، لقد فكّرت ، وما أزال افكر في الديدان التي تتمتع بالدفء داخل شرنقتها لتخرج في يوم من الايام بأجنحتها الجميلة باحثة عن الاشياء ، لماذا لا يفعل الانسان مثل هذا الأمر ، اذا كانت احلامه الناعمة تشعره بالدفء في الليل ، لماذا لا يقف في صباح اليوم التالي موقفا مختلفا ، لكن لا ، هذه هي طبيعة القانون ، وذراع القانون الطويلة تخيفني ، ومع ذلك يبدو انني محظوظ ، محظوظ لانني لا اتمسك بها ، لهذا ، لهذا ، لهذا ، ما

الذي يخيفني ، انت ، نعم انت في احلامي ، لا يوجد غيرك في احلامي ، ماذا عنك انت انت ايها الأخ الحميم ، قل لي ، ما طبيعة ذلك الشيء الذي نفعله لمن يشاركوننا دمنا ، ولون بشرتنا ، لم تكن هناك سوى ام واحدة ، وانت تعرف هذا ، ام واحدة ، وفرخان فقسا تحتها واحد منهما هو الذي يعرف ماذا يفعل ، اذا كنت لا تهتم بالتل حسنا ، سِرْ قدما ، والا ستبقى كما انت ، ليست هناك حياة اخرى ، هناك كبر وهرم فقط ، حياة بالية وقاسية ، لقد تعبت لأنك تريد ان تظل كما انت ، في كل بقعة ، وفي كل مكان ، تظل انت انت ، لهذا عدت ثانية ، « صمت » المسألة ليست صعبة للغاية وهي ايضا ليست سهلة ، في هذا الوقت ، لقد عرفت انني لست يهوذا الاسخريوطي ، يا يسوع اللطيف الجميل الحليم ، انا لست يهوذا الاسخريوطي .

في هذه الأثناء تعود دقات الساعة لتبعث حلمي الاثنين ، ولأن موريس ليبرالي ابيض فان لديه ادراكا تاما ، بأن حلم الحق الالهي في تفوق الرجل الأبيض ، ما هو الا حلم مزيف ومن الواجب « تجنب تلك الاحلام القديمة » يقول : « ربما ينضم الى اناس جدد ، آخرين ، مع الزمن ، وفي الوقت المحدد » ومما يؤكد ذلك ان المسرحية توضح لنا الإلحاح في كلمات موريس « في الوقت المحدد » يعتبر دليلا وبرهانا جيدا .

لكن الانذار الصادر من دقات الساعة يعيدهما ثانية الى الواقع ، ويؤكد لهما ان الحالة التي ترتكز عليها فكرة موريس حول الاخوة العالمية ، حيث يستطيع السود والبيض العيش معا بانسجام كامل ، ما هي الا حلم ايضا ، وهذا الحلم مستحيل التحقيق في مجتمع جنوب افريقيا في الوقت الحاضر ، عند هذه النقطة لابد من اثارة بعض التساؤلات حول فترة الطفولة التي قضاها الاثنان معا ، وفيما اذا كانت هذه الفترة ، والسعادة التي يحلمان بها ما هي الا خداع ، وليست اكثر من حلم ، وجملة موريس المشؤومة « لقد لعبنا لعبتنا يا زكرية » توضح ذلك .

هنا يمكن العودة ثانية الى النقطة التي اثرناها في السابق ، الا وهي غموض دور موريس ، وموقف فوغارد تجاهه ، فنحن نرى موريس يصرخ « انا لست يهوذا الاسخريوطي » لكن هل يمكن ان يقال عن الرجل الأبيض في جنوب افريقيا بانه « يهوذا الاسخريوطي » ام انه كان يحاول تضليل وخداع زكرية ، نعم لماذا لا يفعل هذا مع اخيه ، ان موريس لم يفعل شيئا من اجل السود في جنوب افريقيا ، انه ما يزال يفرض قيم الرجل الابيض على زكرية ، ولهذا يجب مناقشة مصطلحات موريس من عدة نواح مع الأخذ بالاعتبار النظائر والبدائل بين العتمة والنور ، والدفء والفراشة ، « ما هو نظير الشيء الاسود » يجيب موريس « نظير الشيء الاسود هو انت ، النظائر تجرب شكلها وحجمها في الليل الخطر ، وانت تذهب معها يا زكرية تذهب مثلما تذهب الروائح الحقيقية والأحزان البسيطة » .

عندما يرتدي موريس معطف زكرية في محاولة منه ، للتعرف عليه ، فان اول شيء يخدعه هو عقليته كرجل ابيض ، « انت تقدم تضحية كبيرة ، حين تدخل الى عالم ذلك الانسان تشم رائحته ، وتتخيل تلك الايدي القذرة في الجيوب الفارغة ، وترى تلك البقع المقرفة على جلده » وهذا يثبت في كلا الحالين ان موريس يعبر عن الجانب السلبي ، وان هذه السلبية تجلت بشكل واضح في ذاكرته ، فهو يقول لزكرية : تمنيت لو ان تلك الغسالة العجوز خدشتني لحظة الولادة » ان استعمال كلمة

« الخدش » تعتبر نوعا من الخداع والتضليل لأن الخدش من نصيب الانسان الأسود ، والخدش عيب من وجهة نظر موريس ، وان كـان يحاول ان يثني عليـه ، وهذا برهان آخر يؤكد نظرة الانسان الأبيض على ان الانسان الاسود قد ولد بدرجة ادنى والمطلوب منا ان نصدق ان موريس معنيّ بزكرية ورغبته في مشاركته تلك الحالة ، ذلك انه باستعماله كلمة « خدش » يظهر درجة وعيه وايمانه بفكرة تفوق الانسان الأبيض ، تلك الفكرة التي تتعـارض مـع الأفكـار والعـواطف التي يجـاهـر بهـا الليبـراليون ، لـذلك نـرى زكريـة يحدق فيـه بشكـل غريب .

ان مـا يريـد ان يقولـه فوغـارد هنـا ، ان الافكـار التبشيرية التي تقوم بها حكومة جنوب افريقيا قد تسربت الى وعي زكـريـة فهـو يحاول ان ينـاقش فكـرة جمـالـه وتساميه ، وهو ايضا يتقرب من الرجل الأبيض بالرغم من رفضه لتلك الفكرة عقليا وشعوريا .

ان تفسير موريس لقضية عقدة الدم ، تفسير عاطفي وساذج ، يحاول زكرية ان يجد تبريرا له ، بـالرغم من شكـه فيه بشكـل واضح ، بينـما يظل مـوريس يهذي « الاخوة ، العيش معا يدا بيد ، بحب اخوي ، الناس يتناسلون ، ونحن يجب ان نعيش ذلك الـدفء ، كما تعيش الطيور الصغيرة في العش » .

هـذا الشيء يدعـونـا الى اخـذ الحـالـة الـواقعيـة بالاعتبار ، فمرة اخرى ، واخرى ، نرى زكـريـة يحث موريس على خداع نفسه ، بالرغم من ان موريس يشم رائحة معطف زكريا ، بشكل مكتوم،وهذا الحوار بـين زكرية وموريس يوضح المقصود برائحة الرجل الأسود :

موريس : زكرية ، اظن انه يجب علينا ان نفترض حمام ميني ثانية .

زكرية : حسنا .

موريس : ماذا تظن ، هل لي رائحة ؟

زكرية : لا ، « صمت » هل بدأت ثانية ؟

« موريس لا يجيب ، زكرية يضحك » .

موريس : لذيذ ، رائع .

زكرية : تابع .

موريس : ما تزال تستعمل الورقة بنفس الطريقة التي علمتك اياها .

زكرية : ما هذا الذي تقوله يا موريس ، لماذا تتحدث عن الرائحة ماذا تقصد ؟

موريس : الرائحة الرجولية النتنة .

زكرية : الرائحة الرجولية النتنة ، وذلك الرجل الآخر الطويل .

موريس : لا رائحة له .

زكرية : « يومىء »

رائحة نتنة

ليست هنـاك رائحة احـلى من رائحـة الحرية

كم ستكون ممتعة تلك الازمنة التي يقف فيها الانسان

الى جانب اخيه الانسان

يعملان معا ، ويكدحان معا

تلك الازمنة التي يصبح فيها كل الناس

اهلي وعشيرتي

« يتابع زكرية تجفيف قدميه بمنشفة ، في حـين يفرغ مـوريس الحوض ويضعـه جانبا » .

ميني

موريس : ماذا عن ميني .

زكرية : قريبنا ، غريب ميني هذا ، لم يعد ابدا

موريس : انا لم افتقده .

زكرية : انت لا تـذكر هـذا ، انني اتحدث عن شيء قبلك ونستطيع ايضا ان نلاحظ نمو الوعي من جانب زكرية ، بحيث يريد ان يكون متكافئا مع موريس ، فاذا ما اخذنا بالاعتبار مـوقف موريس من زكرية بعد اكتشافه للعـلاقة التي تربط بين زكرية وامرأة بيضاء ، علينا ان نربط بين الواقعية التاريخية التي تعني بالطبع ان مثل تلك العلاقة خارج المسألة ، وبين دور موريس كانسان ليبرالي في جنوب افريقيا ، لذلك لابد من توضيح الموقف الرسمي لهذه الحالة ، ذلك الموقف الذي يناقض دور موريس ، فنراه يقول لزكرية :

ـ « لقد قلت لك انه حلم ، نعم حلم خطير ورهيب » .

وهذا ايضا يجعلنا نشعر انه يوضح اكثر الموقف الرسمي ، ويوضـح رد فعل زكـرية ، حـين يوبخ مـوريس ، لأنه غـير قابـل لأن يتقاسم « تلك الرائحة البيضاء العطرة » مع اخيه .

ـ « انت لا تفكر في مشاركة اخيك لك ، في هـذه الاشيـاء الجميلة ، اكشف لي عن كـل مخططاتك ، وآرائـك حول المستقبـل ، ودع السذاجة لنفسك » .

بعد ذلك يبدأ موريس بالتخلي عن زكرية ، زكرية الذي يمثل الجنس الأسود ، كل هـذا يحدث ليكتشف زكريـة تلك الحالـة المخيفة والمـرعبة ، ويعـرف استحالـة استمـرار تلك الحالة .

ـ « انت ولـد اسـود يلعب لعبـة الأفكـار البيضاء » .

انه بهذا يدفع زكرية لكي يـرى نفسه من خـلال عيني الـرجـل الابيض ، ومن خـلال تصـورات الرجـل الأبيض ، حول الـرجـل الاسود ، مما يجعل زكرية يشكر موريس لهذا الفضح .

ـ « بعد كل هذه الحياة ، ها انا ارى نفسي ، اراها على حقيقتها هذه الليلة » ويضيف :

ـ « لقد ساعدتني كثيرا ، انا شاكر لك ، بل ممتن لهذا الكشف» .

هذا الكشف ، وهذا الفضـح يدفـع زكريـة للموقف المتطرف ، ويجعله يتوقع نتائج كونه اسود ، ويتصرف بناء على ذلك .

زكـرية : لقـد عـرفت ، عـرفت كـل شيء ، الايـام السوداء ، الطرق السوداء الأشياء السوداء ، انا كل هذه الأشياء ، وانا سعيد جدا،سعيد ، ها ، ها ، ها ، هل تسمع صوت سعـادتي السـوداء .

موريس : اوه نعم ، اجل يا زكرية ، انني اسمعها ، انا أعدك . . .

زكرية : هل تشعر بها .

موريس : نعم ، نعم .

زكرية : وتراها .

مـوريس : اجل ، في منتصف الليـل ، عندمـا تـدق الساعة اثنتي عشرة دقة ، معلنـة انتصاف الليل ، اراك تقف امام عيني الطائفيتين .

زكرية : وافكاري ، ماذا عن افكاري .

موريس : دعني اسمعها .

زكرية : انا في جانب ، وانت في الجانب الآخر .

موريس : هذا ما يريدونه .

زكرية : وسينفذون ذلك .

موريس : هل سمعته .

زكرية : هذا الوقت في غاية الجد .

موريس : انني احذرك .

زكرية : من اليوم فصاعدا ، سأكون كما انا ، وهم ايضا ، سيكونون كما يحبون ، لن اهتم ، لا اريد الاندماج معهم ، هذا سيسيء لنقاء الدم ، وللأطفال البؤساء ، اريد ان ابقى نظيفا سوف اغتسل منهم ، سأغسل يدي ، نعم ، سأغسل يدي الملطختين برجسهم ، دون ان اشعر بالاسف على شيء ، هذه الارتعاشات التي تراها ، وتشعر بها ، شيء آخر مختلف ، انت ترى انك ابيض ، أبيض جدا ، رجل ابيض اعمى ، لا يمكن ان يرى ماذا افعل

ويأخذ زكرية على عاتقه بعد ذلك ان يجد لنفسه تميزها الخاص ، بحيث يكون ندا لموريس ، فنراه يسخر من موريس واعدا اياه ان يعطيه زوجا آخر من العيون ، وحين يرفض موريس هذا العرض يصر زكرية على ذلك قائلا :

زكرية : لتعلم انني لست الرجل الذي فقد تميزه ، لذلك فانني اعرض عليك مساعدتي .

موريس : تساعدني ، لا ، انا لا أريد مساعدة من احد ، شكرا لك .

زكرية : بل انت بحاجة الى ذلك ، الانسان لا يستطيع ان يرى نفسه من خلال عينيه ، انظر اليّ ، انني انظر لنفسي في المرآة نظرة فخورة ، لكن هذه النظرة ، هل يمكن ان تكشف الاشياء على حقيقتها ، لا ، لماذا ، لأن عيون الآخرين هي التي تكشف ذلك ، عيون الآخرين اكثر حدة ، لهذا فانا اعرض عليك عيني ، اجلس .

« يجلس موريس »

انت في الجانب المضيء من الحياة ، صحيح ، انت تحب هذا وتحب نفسك لأنك لا ترى غير نفسك .

موريس : هذا شيء آخر .

زكرية : انت لا تستطيع ان تكتشف ماذا يدور في الجانب المظلم ، احب ان اقول لك ، انك تحب ان تكون فتى لامعا ، لكن بلاشيء .

منذ هذه اللحظة ، يتولد لدينا شعور ان زكرية يلعب مع موريس لعبة القط والفأر ، انه الآن على دراية وعلم برغبات موريس السرية ، ويعرف كفاح موريس من اجل السيطرة ، ومقدار خضوعه لغروره وانانيته ، وهو بدوره يدفع موريس لأن يلعب دوره الحقيقي كرجل ابيض .

ويمكن القول ان اللعبة التي يقوم بها الاثنان ، عبارة عن لعبة نفسية يدفع فيها الواحد منهما الآخر الى دوره الطبيعي والمتكرر ، ويجعل الآخر يرى نفسه كما يمكن ان يراه كلا المجتمعين : الاسود والأبيض ، انهما تحت تأثير هذه الظروف يلعبان لعبة التحليل النفسي مع بعضهما البعض ، انهما يكشفان عن اضطراباتهما النفسية ، ويأملان من خلال هذا الكشف ايجاد العلاج المناسب لتلك الاضطرابات ، ويأمل فوغارد بالتالي ان يكون للمسرحية نفس التأثير على المشاهدين .

في مقابلة اجريت مع فوغارد ، سئل : اذا كان ينظر نظرة متفائلة لما يمكن ان يكون عليه الوضع في بلاده « جنوب افريقيا » كان جزء من جوابه كالتالي :

ـ « هناك هوة كبيرة من سوء الفهم بين الناس ، وهذا واضح من خلال تفكير البيض وتصوراتهم حول النموذج غير المتغير والمتطور للسود ، ونظرتهم للمساواة ، ويظهر ايضا من خلال تفكير السود الآن ، حول النموذج غير المتغير للانسان الأبيض ، لقد فقد الناس وجوههم ، واصبح الحكم على الانسان مرتبطا بلون الجلد .

ان الـوضع صعب جـدا ، ويمكن ان يكـون اكـثر خطورة في المستقبل ، فـالأمور تسـوء باستمـرار ، من خـلال الثقـة المفقـودة بـين الـطرفـين ، نعم انـا غـير متفائل » .

والمشهد الأخير من مسرحية « عقدة الدم » يعكس تشاؤم فوغارد ، ويكشف لنا ما يمكن ان يكون عليه الوضع اذا استمرت الأمور على ما هي ، هـذه اللعبة ترينا ان الاحلام السيئة التي هي شكل من اشكال تحقيق الـذات ، يمكن ان تتحـول الى كـوابيس ، وهي التي تكشف لنـا عن السبب الكامن وراء كلمـات موريس لزكرية ، في مشهد سابق حين يقول له :

ـ « الاحلام هي الدليل ، انهم يحاسبون الانسان على احلامه ، ليس المهم مقدار كرهه ، فالأحلام ايضا يمكن ان تحاكم ، يقولون انهم يمكن ان يعيشوا مع بعض ، لكنهم يصرخون به مرة اخرى ، لقد قبض عليه نعم لقد قبض عليه ، وهو يحلم ، قبض عليه بالجرم المشهود وهو يدافع عن نفسه ، حقير ، خذوا هذا التافه بعيدا » .

لقد حاول زكرية اكثر من مرة ان يدافع عن نفسه خلال لحظات توقف الزمن ، انه يصرخ بوجه هذه الجهة التي تفرض عليه هذه الهوية بالقوة :

زكرية : عليك ان تلتزم الهدوء ياموريس ، دعني انهي حديثي ، الآن ، لا تعتقد انني سأضيع ثانية واحدة من وقتي ، هذه الساعة المنحازة لكم ، لن تتوقف حتى يحين وقت النوم ، لذلك فان لدى الكثير من الوقت للحديث ، اسكت ، ارجوك ، اسكت واسمعني .

هنـاك حـالـة مشـابهـة اخرى في المشهـد الثالث ، فالمشهد الأخير يرينا ان زكـرية قـد تعلم الدرس جيدا ، وان العلاج النفسي في مثل تلك الحالة يبدو ناجحا للغاية ، انـه يفر اكثر من مرة من موروثاته ، ويحاول ان يقيم علاقات مع البيض ، ويلعب هذا الدور ويبدأ بتحقيق الـوعـود في المشهـد الـرابــع ، لكن مــوريس لا يستـطيــع تفهم او ادراك تلك الحالة .

موريس : لكن ، لكن ، لقد ظننت انك مثال للفتى الطيب .

زكرية : انا ؟

موريس : اجل ، البساطة ، الانسـان الطيب الجـدير بالثقة ، ألست انت هكذا ؟

زكرية : كنت وتغيرت .

موريس : ومن الذي اعطاك هذا الحق ؟

زكرية : لقد انتزعته .

موريس : هذا مخالف للقانون ، هذا ليس من حقك ، انه شرقة ، وعليك الا تسـرق ، انني القي القبض عليك باسم الرب ، نعم باسم الرب « ينـظر حـواليـه » يجب ان تـردد أدعيتي ، وتحقق رغبتي . . . نعم عليك ان تردد ادعيتي وعليك ان تسمعها جيدا

« موريس يركع على ركبتيه ، زكرية يتحرك نحوه »

أبانا ، يا ابانـا الذي في السمـوات ، ابانـا الذي لم نعرف ابا غيره ، سامحنا اليـوم على اخـطائنا ، انـا لا استـطيـع الاستمـرار في ذلك ، لقد كان الباب مفتوحا ايها الرب ، وكـانت شمسك متـوهجة جـدا ، فأعمت عيني ، لهذا لم ار لافتات التحـريم و « كن حـذرا من الكلاب والبـانتو » ، لهـذا كيف يكـون بامكـاني ان اعرف ان آثـامي ليست

سوداء ايها الرب ، بل هي اكبر من ذلك ،
خبز اكثر للفقراء ايها الرب ، ولتأت مملكتك
بأقصى سرعة ممكنة ، لأنك انت القوة
والمجد ، اما نحن فعدالتنا مبنية على
الخوف ، واحكامنا لعيوننا ، عيوننا التي تقبع
في اقفيتنا منذ فترة ، وخطايانا معنا ،
والانسان خلف الشجرة في العتمة ينتظر .
« زكرية يقف الى جانب موريس الراكع ،
دقات الساعة تدق ، موريس يزحف باهتياج
شديد خارجا » .

موريس الأبيض ، وفوغارد المؤلف يعودان معا للحظة الرعب ، ينتظران نتائج معركة « هرمجدون » « هرمجدون : هو الموضع الذي ستجري فيه المعركة الفاصلة بين الخير والشر » .

ان ساعة الانذار ، وذاكرة الرجل الأبيض ، ما هما الا حيلة واقية ، حيث نرى الساعة تدق عند لحظة الخطر ، حيث تعيدنا الى الزمن التاريخي ، وموريس هنا يمثل الحقيقة التاريخية في جنوب افريقيا ، لكن نصر زكرية كاف ليثبت لموريس والمشاهدين ، ان الرجل الأبيض لا يمكن ان يوقف حركة الزمن للأبد .

موريس : لقد جرفتنا الحماسة بعيدا كما يقولون ، وهذه
اللعبة يجب الا تقلقنا ، او ترهبنا ، لهذا انا لا
افكر في هذا الأمر انها مجرد لعبة ، وما دمنا
نلعب بروح رياضية ، علينا ان نكون على ما
يرام ، ستظل هذه الساعة معبأة دائما ، لا
تقلق ، الشيء الوحيد الذي انا متأكد منه ،
اننا نلعب لعبة وسيمر الزمن ، لقد تجاوزنا
الكثير ، وانت تعرف هذا بالطبع
« صمت » ، كما قلت انا لست خائفا ،
لست خائفا على الاطلاق اقصد ان بعض
الرجال يتجنبون ذلك في المستقبل ، واعتقد
ان الكثير من الناس يرهبون ذلك المستقبل .
« صمت ، موريس يعد سريره للنوم » .

زكرية : موريس .

موريس : نعم .

زكرية : ما هذا يا موريس ، نحن الاثنان ، انت
تعرف ، هنا .

موريس : في البيت .

زكرية : هل هناك طريقة اخرى .

موريس : لا ، ها انت ترى اننا مرتبطان معا يا زكرية ،
هذا هو ما يسمونه عقدة الدم ، انها الرباط
بين الأخوة .

ان المعنى الحقيقي ، لعقدة الدم ، لا يتبلور من خلال افكار موريس العاطفية بل عن طريق المصالح المشتركة ، والاعتماد المتبادل بين الاثنين ، بحيث يشعر كل واحد منهما بالدور الحقيقي للآخر .

في المشهد الأخير ، يتساءل الاثنان حول الأمومة ، ويسعيان جاهدين من اجل طرد هذه الفكرة ، ويعودان لأدوارهما الحقيقية ، كأسود وابيض ، اجل يشعران ان عليهما ان ينكرا العلاقة ، لأن هذه العلاقة ليست على جانب كبير من الأهمية ، المهم انهما مرتبطان بعضهما ببعض ، وانهما مدفوعان للعمل من اجل مستقبلهما ، اذا كان هناك مستقبل واحد داخل حدود جنوب افريقيا .

ـ « ستظل آراء كل واحد منا بالية ، مادام يحمل معه بقايا التصورات الخاطئة لاسلافه » .

يقول « ويلسون هاريس » :

ـ « ان البيض في جنوب افريقيا قد حبسوا انفسهم داخل حصون ثقافتهم الخاصة وافقهم الخاص ، لذلك لم يستطيعوا اقامة اي حوار مع الماضي ، واذا ما استمروا

على هذا الحال فان مستقبلهم سيدمر ايضا ، لأنهم يقفون في وجه اية امكانية للتحديث والتطوير ، انهم يتقوقعون داخل مجتمعاتهم ، الى درجة انه لن يكون هناك اي تفاعل مثمر بينهم وبين السود .

ان الشيء الوحيد الذي فشلوا في ادراكه ، ان الهوية جزء من الحركة اللامحدودة ذلك ان الانسان يمكن ان يقيم حوارا بين الماضي والحاضر ، لكن المهم الا يحاصر الانسان نفسه في هوية فردية خاصة ، وان يسعى من اجل التحضير لمجتمع اوسع .

ان عدم تحقيق هذا الوعد ، كما يقول « ويلسون هاريس » يكمن في الصعوبات الكثيرة ، والأخطاء العميقة في تصور الاتحاد الأساسي ، داخل اطار ذلك المجتمع ، ويكمن أيضا في الاختلاف التاريخي .

في هذه المسرحية ، يحاول اثول فوغارد ان يكشف لنا عن الحالة المتفجرة في جنوب افريقيا هذه الايام ، ويحاول ايضا ان يلقي بعض الضوء على تفاعل الجنسين في ذلك المجتمع ، مؤكدا ان التفاعل بين الجنسين ، وتخطي السلبيات نحو الايجابيات ، هو الشيء الوحيد الذي يجب ان تصمم عليه الأجيال القادمة ، لأنه وحده الطريق الى الحياة .

***

الإبداع الفني بين الحرية والالتزام

الموسيقار السوفيتي المعاصر شوستاكوفتش

المايسترو يوسف السيسي

رحل المؤلف الموسيقي الهائل شوستاكوفتش عن عالمنا المعاصر في أغسطس من عام ١٩٧٥ .. وسيظل العالم يستخلص الفلسفة الفنية والاجتماعية والسياسية من حياته المجيدة .. فهو المؤلف الذي احتوى ضمير الشعب السوفيتي والروسي ، فقد عاش روسيا القيصرية البيضاء قبل أن يتحول الحكم السياسي والعسكري الى النظام السوفيتي الذي يجعل الفن وظيفة سياسية تخدم النظام وتمجد مفاهيمه .. لكن حياته تبرهن على أن الفنان هو الزعيم الحقيقي ، وهو ضمير الأمة الذي يعبر عن ماضيها وحاضرها وآمالها من خلال ذاته .. وهو نفسه روح للنظام الاجتماعي والسياسي في وطنه ، فيعلم ويبشر من خلال تربته وجذوره بعيدا عن الشروط والاملاءات . كتب شوستاكوفتش موسيقاه وفقا لذاته وعالميته ، ثم تحول مكرها الى الفن السوفيتي الذي يتخلف بالمشاعر والتقنية .. ولم يتمكن من الاستمرار في كتابه موسيقا الثورة السوفيتية وكفاح الشعب الروسي ضد القيصرية والامبريالية ، والهجوم على نظم الحكم السابقة ، وتمجيد كل ما هو شيوعي واشتراكي بتطرف وأيضا التبشير بمستقبل العالم في ظل الشيوعية العالمية .

●●●

لم يتمكن من التنكر للفن الانساني المعبر عن الحضارة الانسانية العالمية .. وترك بصمات بارزة تشير الى الصراع الداخلي الذي عاشه بين الولاء للفن والخضوع للسلطة ، وتشير الى الحل الوسط الذي جعل من موسيقاه فنا قوميا سوفيتيا من جانب ، وعالميا انسانيا متطورا من جانب آخر ..

ولد ديمتري ديمتريفتش شوستاكوفتش Dimitri Dimitriyevich Shostakovich في ٢٥ سبتمبر ١٩٠٦ بمدينة القديس بطرس الذي تعرف الآن

باسم لينينجراد . . وهي المدينة التي ظلت مسرحا لحياته الفنية بشتى أنشطتها الموسيقية حتى نشوب الحرب العالمية الثانية . . وكان أبواه من هواة الموسيقا ومن مواليد ومواطني سيبريا . فكان الأب يعمل كيميائيا ويعزف البيانو ويمارس الغناء ، أما الأم فكانت أكثر حظا في التحصيل الموسيقي . . فقد درست بكونسرفتوار المدينة ، وتحملت مسئولية تعليم الموسيقا لأطفالها الثلاثة . كانت أخت شوستاكوفتش التي تكبره بثلاث سنوات تدرس البيانو بالكنسرفتوار حتى مرحلة متقدمة في الأداء الموسيقي . . أما هو فقد درس البيانو مع والدته وهو في التاسعة من عمره وبعد ذلك بسنوات قليلة كتب أول مؤلفاته للبيانو ، وكانت تجربة مثمرة ومشجعة . . أما تعليمه العام فقد واصله بالمدرسة التجارية ، وانتقل الى مدرسة موسيقية متخصصة فيما بين ١٩١٦ و١٩١٨ هي مدرسة « جلاسر للموسيقا » Glasser School of Music وهناك واصل جهوده التجريبية في التأليف الموسيقي الى جانب دراساته الجادة المتعمقة .

عندما نشبت ثورة ١٩١٧ كتب شوستاكوفتش وهو في الحادية عشرة من عمره ، سيمفونية ثورية . . ومارش جنائزي لرثاء ضحايا المقاومة وتوالت له مؤلفات متعددة على رأسها أوبرا « الغجر » The Gypsies التي بناها على قصة بوشكين الشهيرة ولكنه قام باعدام هذه الأوبرا في فترة من القلق والمراجعة والتصحيح عاشها عام ١٩٢٦ ، وحدد خلالها مساره الفني لنفسه بطريقة مثالية يمارس فيها النقد الذاتي لأعماله . .

وفي عام ١٩١٩ اكتشف المؤلف الروسي العظيم « جلازونوف » موهبة شوستاكوفتش الذي كان لا يزال في الثالثة عشرة من عمره . . وقام بتشجيعه ومعاونته ماديا ومعنويا . . فألحقه بكنسرفتوار لينينجراد حيث درس البيانو مع نيكولاييف ، والتأليف الموسيقي مع شتاينبرج Steinberg الذي كان تلميذ وزوج ابنة المؤلف القومي الروسي الشهير رمسكي كورساكوف . . وبمثابرة وموهبة أنهى شوستاكوفتش دراسة البيانو بنجاح مرموق في أربع سنوات ، وكان يمكنه بذلك أن يصبح عازفا عالميا شهيرا ذائع الصيت في مجال العزف المنفرد ، وقد قام بالفعل بالعزف المنفرد في عدد من الحفلات العامة بنجاح نادر . .

وفي عام ١٩٢٧ حصل على شهادة تقدير في المسابقة العالمية الأولى التي تقام بمدينة وارسو عاصمة بولندا باسم شوبان ، ولكنه قرر التخصص في التأليف الموسيقي فحسب حتى إنه نادرا ما كان يظهر كعازف بيانو بالرغم من كل ما حققه من نجاح عالمي في هذا المجال المرموق . وحتى ظهوره النادر هذا كان مكرسا لعزف مؤلفاته هو حتى يتمكن من التعبير عن نفسه بامكانياته كعازف ، وحتى يقوم بتفسير دقيق لمؤلفاته من خلال الأداء .

لم تثمر دراسات شوستاكوفتش للتأليف مع أستاذه الشهير شتاينبرج سوى أعمال قليلة من المؤلفات المسجلة . . وتقع هذه الفترة فيما بين ١٩١٩ ـ ١٩٢٥ . . ومما هو جدير بالذكر أن الترقيم أو التصنيف الخاص بمؤلفات شوستاكوفتش بدأه هو بنفسه في عام ١٩١٩ بكتابة مصنف رقم ١ ـ Opusl . . أي أنه لم يحسب مؤلفاته السابقة لهذه الفترة ضمن تراثه الموسيقي بالرغم من أن بعضها يزخر بملامح العبقرية المبكرة . . ولقد نشر له « ثلاث رقصات خيالية . . مصنف ٥ » للبيانو المنفرد بينما ظلت أعماله التسعة الأولى مدونة بخط يده ولا تحظى بأي انتشار حتى عام ١٩٥٦ عندما نشر الناقد « نسترويا » مقالا عنها بالمجلة الموسيقية

السوفيتية . . فألقى عليها الضوء وأحرج الناشرين لاهمالهم نشرها . ولقد حققت سيمفونيته الأولى مصنف رقم ١٠ الشهرة والمجد عندما عزفت لأول مرة في ١٢ مايو من عام ١٩٢٦ وهو في التاسعة من عمره ، وكانت هذه السيمفونية هي العمل الذي كتبه شوستاكوفتش في المرحلة الأخيرة من دراسته بالكنسرفتوار وحصل بها على شهادة التخرج ، وأدى نجاح هذه السيمفونية بلينتجراد الى اعادة عزفها بموسكو حيث مدحها النقاد واعتبروا مؤلفها عبقرية سوفيتية نادرة . . وانتقلت شهرة هذه السيمفونية الأولى الى قائد الأوركسترا التاريخي العظيم برونو فالتر Bruno Walter فقام بقيادتها في برلين . بعد ذلك بعام واحد ، واعتبرت سيمفونية المجد بالنسبة لمؤلفها الشاب . . ومن ألمانيا تلقفها القائد الأمريكي الشهير ليبولد ستوكوفسكي Leopold Stokowsky وقدمها بأوركسترا فيلادلفيا الفلهارموني عام ١٩٢٨ . . وقد اعتبر نقاد بلاد الغرب أن هناك عوامل ساعدت على نجاح هذه السيمفونية الساحق . . وهي أنها انتاج سوفيتي جديد يتطلع فنانو دول الغرب للتعرف عليه . . ولكن بالرغم من هذه الحقيقة إلا أن هذه السيمفونية الأولى التي جلبت الحظ والشهرة والمجد العالمي لشوستاكوفتش ظلت واحدة من أشهر وأجمل مؤلفاته حتى يومنا هذا . . ولا يقلل من كل هذا النجاح أنها متأثرة بأسلوب مؤلفات كل من : تشايكوفسكي ـ رمسكي كورساكوف ـ وبروكوفييف . ومع ذلك فان هذا العمل يحمل بصمات المؤلف نفسه ومميزات أسلوبه الذي تبلور فيها بعد في أعماله التالية ، والذي تتلخص بعض مميزاته في التوزيع الأوركسترالي الشخصي جدا والذي يتناول كل من المناطق الحادة والغليظة من الآلات الأوركسترالية . . وفي استعمال آلة البيانو كآلة أوركسترالية بالرغم من أنها شائعة الاستعمال كآلة منفردة حتى عندما تعزف مع الأوركسترا . . وكذلك فانه تميز ببناء لحني يرتبط بأقسام متباينة في كل حركة من العمل الموسيقي . .

●●●

عاش شوستاكوفتش فترة شبابه الأولى في بيئة لا تختلف كثيرا عن المجتمع الغربي . . هذا بالرغم من الفترة الثورية البلشفية التي تميزت بها هذه الحقبة من التاريخ والتي تحول فيها المجتمع الروسي الأبيض الى الاشتراكية السوفيتية الحمراء . . وهذا يعنينا بالدرجة الأولى عندما نذكر أن سيمفونيته الأولى وملامح أسلوبه في الكتابة الموسيقية انبثق في هذه الفترة التي عاش فيها في بيئة تماثل ما يحيط بالشباب في بلاد الغرب . . فقد كانت لينتجراد مدينة تزدهر فيها الفنون في ظل الحرية التي سادت بها بعد الحرب الأهلية والتي جعلت منها مدينة ذات فكر منفتح على الغرب . . فكانت أحدث المؤلفات الموسيقية لبلاد الغرب تقدم تباعا بلينتجراد ، ويناقشها الشباب ويتدارسون أساليب تأليفها . . وكان شوستاكوفتش أحد أبناء هذه المدينة التي شهدت في شبابه مؤلفات المحدثين الغربيين أمثال : بيرج ـ شينبرج هندميت ـ كرينك . كتب شوستاكوفتش السوناتة الأولى للبيانو ـ مصنف ١٣ بعد سيمفونيته الأولى بعد أن كان قد تشبع بمؤلفات حديثة غربية علمية متطورة . . وتشهد هذه السوناتة على احترامه الشديد واقتناعه بالعلوم الموسيقية الحديثة المتجددة التي شهدتها مؤلفات عباقرة الغرب . . وقد تأثر فيها أيضا بأحدث مؤلفات سترافنسكي الأمريكي الروسي الأصل . . وبروكوفييف الروسي السوفيتي السابق له في مضمار التأليف الموسيقي . .

جاءت سيمفونيته الثانية عام ١٩٢٧ بعنوان « اكتوبر » وهو عنوان سوفيتي يحمل اسم شهر الثورة . .

إلا أنها تتمشى مع الروح الغربية الحديثة في التأليف الموسيقي . . وقد اعتبرت ذات اتجاه صناعي بالرغم من أنها تختتم بكورال يغني لعواطف الطبقة العاملة ويتملق عواطف البروليتاريا . . وبعد ذلك بعامين جاءت سيمفونيته الثالثة في حركة واحدة ومتضمنة أيضا لكورال ختامي . . وتحمل أيضا اسما يرضى عنه النظام الثوري « أول مايو » . . إلا أنها كالسيمفونية الثانية لم تحظ بما نالته السيمفونية الأولى من نجاح وشهرة وتقدير . . وقد تعرض لها النقاد على أنها اتجاه لموسيقا الشكل وهو الاتجاه الذي لم ترض عنه الثورة فيما بعد . . فقد كانت الدعوة قد انتشرت لكتابة فن موسيقي من أجل جماهير الطبقة العاملة . . ولتمجيد الثورة الحمراء . . ولخدمة النظرية الشيوعية . . فالفن للجماهير الغفيرة . . وليس للصفوة من المثقفين . . وليس من أجل الفن . . أي ليس من أجل الصنعة الموسيقية وتطورها العلمي أو من أجل التطور والابتكار في العلوم الموسيقية . . ولقد كانت هذه المرحلة عبارة عن ردّ فعل متطرف لخدمة النظام الثوري الجديد والمحافظة عليه وتثبيته ، إلا أن السنوات الأخيرة شهدت للاتحاد السوفيتي والدول الشرقية الاشتراكية تطورا علميا في مجالات الفن في محاولة لمسايرة التطور العلمي الهائل الذي شهده الغرب . . هذا الى جانب التيار الآخر الذي ارتبط بجماهير النظام الاشتراكي والذي يقوم الفن فيه أساسا بخدمة المجتمع بما يسوده من فكر اشتراكي وسياسة سوفيتية .

أكمل شوستاكوفتش عملا أوبراليا هاما له في عام ١٩٢٨ بعنوان « الأنف » وهو عبارة عن حدث تاريخي يربط بين المجتمع والسياسة والفن . . ففي فصولها الثلاثة كتب بأسلوب موسيقي حديث ينتمي الى علوم الغرب المتطورة والذي عرف باسم « الشكلي » . وهي أكبر إنتاج مسرحي غنائي لشوستاكوفتش . . بل أكبر من أي عمل كتبه فيما بعد للسينما أيضا . . وموضوع الأوبرا مبني على رواية جوجول الخرافية التي تروي أن موظفا حكوميا ذهب للحلاق . . فخرج وقد قطعت له أنفه . . واعتبر ذلك نقدا للنظام . . فالموظف يرمز للطبقة العاملة . . والأنف يرمز للكرامة . . ولذلك فقد جاء العرض معبرا عن الهروب من الواقع . . ومحاطا بالتساؤلات من جانب الجماهير ورجال السلطة على السواء . . كما أن مسرح مالي بلينجراد الذي قدمها كان حذرا جدا في نشرة البرنامج ، فذكر أنها عرض تجريبي . . واعتبرت من الناحية الموسيقية أول نجاح كبيرة يحققه شوستاكوفتش في مجال الكتابة الموسيقية الساخرة المرحة . . وتبعها في عام ١٩٣٠ بعمل راقص للبالية بعنوان « العصر الذهبي » أظهر فيه حبه لكرة القدم ، فانطلق في الكتابة بحرية . . لأن الموضوع كان هجوما على النظام الرأسمالي الغربي . وتمجيدا للشيوعية . . من خلال انتصار فريق سوفيتي لكرة القدم على فريق غربي في معرض دولي . ولم ينجح هذا العمل مما جعله يبدي تبرمه بطريقة تصميم الرقصات لموسيقاه وطريقة إخراجها على المسرح . .

حصل شوستاكوفتش على خبرة كبيرة في الكتابة التصويرية للمسرح في الفترة الواقعة ما بين ١٩٢٠ ـ ١٩٣٠ . . فقد قام في هذه الفترة بمعالجة موضوعات عامة وأخرى سوفيتية . . وأطلقت يده بحرية تامة في العمل بصفته الوظيفية . . فقد أسندت اليه الادارة الموسيقية العامة للمسرح العمالي للشباب بلينجراد ، وقام باختيار الشباب من العاملين بالمصانع ليقوموا بالأدوار المسرحية . فكانت المسرحيات الموسيقية تجريبية صرفة وذلك لضعف الامكانيات البشرية في التعبير الموسيقي بطريقة متطورة . ولقد كتب في هذه الفترة موسيقا تصويرية هامة لمسرحيات : الطلقة ـ الأرض

العذراء ـ هاملت . . وللأفلام السينمائية : الجبال الذهبية ـ المارة ـ شباب مكسيم . . . وكانت جميعها في الفترة الواقعة ما بين ١٩٢٩ ـ ١٩٣٥ . . وتميزت جميعها بألحان ترتبط بالمفهوم الاشتراكي وهو المفهوم الذي يتطلب الألحان المرتبطة بالشعب وبالطبقة العاملة بالذات وتدفعها للعمل . . وتكون مقبولة لديها . . دون تعقيد علمي . . أو أي تطوير فني لا تقبله أو تستسيغه الآذان السوفيتية الحمراء . .

كرّس شوستاكوفتش كل جهوده للتأليف الموسيقي دون غيره من الأنشطة الموسيقية ابتداء من فجر الثلاثينيات ، وقد جعل لنفسه موطنا دائما بمدينة لينينجراد مسقط رأسه التي كانت قبل الثورة تسمى بيترسبورج . وبالرغم من ذلك فقد كان كثير السفر الى مدن الاتحاد السوفيتي المختلفة لتقديم مؤلفاته . .

تزوج شوستاكوفتش في عام ١٩٣٢ من (نينا فازيلينا فارزار) وكانت تعمل طبيبة للأمراض النفسية ، وفي ١٩٣٦ رزق بأبنته (جاليا) . . أما ابنه (ماهسيم) الذي يعمل الآن كعازف بيانو وقائد أوركسترا مرموق يشتهر بتقديم أعمال والده فقد ولد عام ١٩٣٨ . .

اشترك شوستاكوفتش بدور ايجابي في النشاط الاجتماعي للاتحاد السوفيتي . وفي عام ١٩٤٩ عين نائبا للرئيس الأعلى السوفيتي بمدينة لينينجراد وركز اهتمامه في هذه الوظيفة على تكوين فرع لجمعية (اتحاد المؤلفين السوفيت) بمدينته . . وكان في ذلك الوقت قد اعتبر خارج الاتحاد السوفيتي كأكثر المؤلفين الشبان السوفيت كفاءة وموهبة وخبرة . . كما أن الاستقبال المتحمس لعملين شهيرين له في الفترة ما بين ١٩٣٢ و ١٩٣٥ جعله يتربع على عرش الشهرة في الاتحاد السوفيتي . .

وهذان العملان اللذان سحرا الجماهير هما : أوبرا (الليدي ماكبث بضاحية ميتسنك) . . وباليه (النهر الأعرج) . .

●●●

كانت أوبرا (الليدي ماكبث) أول عمل موسيقي غنائي مسرحي لشوستاكوفتش . . وهي مبنية على قصة قصيرة للأديب السوفيتي ليسكوف . . وتروى عن امرأة دفعها الملل من مجتمعها المحيط بها الى البحث عن الحب والحرية . . ولتحقيق أهدافها ترتكب جريمتي قتل للشخصين اللذين يقفان في طريقها . . وفي النهاية تخيب آمالها في الحب الذي ضحت من أجله بالشرف وارتكبت الجرائم في سبيل الحصول عليه . والمهم في الموضوع هو أن القصة تمثل الفن السوفيتي الذي يسخر من مساوىء عهد ما قبل الثورة ويفرض هذا المفهوم على الفنان والجمهور ، فهي تبلور مساوىء طبقة التجار التي كانت سائدة قبل الثورة والتي كانت تمثل جانبا من استغلال الفرد للفرد . . ولقد جاءت هذه الأوبرا في إطار خطة لتقديم ثلاثية أوبرالية تتناول موضوع الحرية بالنسبة للمرأة الروسية السوفيتية على نمط سلسلة أوبرات فاجنر المعروفة باسم « خاتم النيبيلونج » ، وتضمنت هذه الاوبرا الخطوط اللحنية الغنائية العاطفية العريضة المعبرة ، الى جانب المجموعات الغنائية الفردية وأجزاء الكورال الملحن بشكل علمي كلاسيكي مرموق . ولقد أجمع نقاد الغرب أن هذه الأوبرا هي اقتباس تلقائي وإلهام سريع من أوبرا (فوتسيك) لـ « ألبان برج » التي كانت قد قدمت في لينينجراد قبل أن يبدأ شوستاكوفتش في تلحين « الليدي ماكبث » . . هذا بالرغم من الملامح الروسية الحقيقية الأصيلة التي وضع المؤلف بصماتها على ألحان الأوبرا . . وهذه الحقيقة توضح كيف أن شوستاكوفتش كان بفطرته موسيقيا حرا يكتب الفن للفن

ولا يستطيع بدقة أن يتقيد بالتيارات الفنية الملزمة التي تمليها الظروف السياسية والفكر السياسي لبلاده .

أما باليه « النهر الأعرج » فهو يستعرض مهرجانا للحصاد في مزرعة جماعية كوبية وتتكون من أبطال المزرعة الشبان ، ومن أعضاء حفلة موسيقية يزورون المزرعة ويفرون من العاصمة . . ولقد كان هذا الباليه هو المحاولة المخلصة من جانب شوستاكوفتش لرسم لوحة موسيقية متجسدة بالرقص للحياة السوفيتية . وفقا لمقتضيات قوالب الفن العلمية . .

وعندما هلّ عام ١٩٣٦ ، كان هذان العملان قد أصبحا في محيط النجاح والشهرة بالاتحاد السوفيتي لدرجة أن أوبرا « الليدي ماكبث » التي كانت قد عرضت في جميع دور الأوبرا الشهيرة بالاتحاد السوفيتي قد تم اختيارها للعرض في الولايات المتحدة الأمريكية ضمن الحملة التي سميت « حملة التفاهم السوفيتي الأمريكي » . . وصاحبت ذلك مقالتان في البرافدا تتهجم على المؤلف الموسيقي الشاب ومؤلفاته العظيمة . . ففي المقال الذي نشر بتاريخ ٢٩ يناير . . قال الناقد إن أوبرا « الليدي ماكبث » هي بلبلة وليست موسيقا . . وهاجم بشدة ما تقوم به من تشويه للصورة اليسارية أمام الفكر العالمي . كما انتقد المواقف البرجوازية الانتهازية المثيرة التي تعرضها .

وفيما يتعلق بباليه « النهر الأعرج » . . فقد جاءت المقالة بعنوان « التزييف من خلال الباليه » . . ووصف الناقد العمل بأنه ساقط وسوقي بدون شخصية . . وبأسلوب رجعي . . والتفسير الخارجي لهذا الهجوم على الأعمال الفنية الرائعة التي لا ترتبط ارتباطا أعمى بالفن السوفيتي الجماهيري الخادم الطبقة العاملة وللنظرية الشيوعية . . هو أن دوافع الدولة السوفيتية كانت معقدة ومتعددة النوازع أمام هذه الأعمال التي سموها بالوجه المشحون . . فقد كانت الدولة مسئولة عن تطوير ونشر وتقوية الفكر القومي الاجتماعي والسياسي الجديد من أجل جبهة داخلية متماسكة في ظروف الحرب العظمى التي كانت محتملة ووشيكة الوقوع . . ولذلك وجد الحزب الشيوعي نفسه مسئولا عن التحكم بصرامة في نوعية الفنون وطبيعة تأثيرها وقوة هذا التأثير على جماهير الشعب السوفيتي . . ولقد اتضح من مقالات البرافدا التي استعرضنا مضمونها أنها لا تهاجم قدرة وموهبة وإمكانيات شوستاكوفتش الفنية ولكنها تهاجم وتعارض ميوله الموسيقية العلمية العالمية . . وحبه للقوالب التقليدية التي لا تخدم الطبقة العاملة وغالبية جماهير الشعب . . وكذلك التزامه بأساليب جماليات الفن الغربية الرأسمالية والتي تهدف الى المتعة الثقافية الرفيعة البعيدة عن إمكانيات تذوق ملايين البشر الكادحين .

●●●

كتبت شوستاكوفتش سيمفونيته الرابعة في عامي ١٩٣٥ و ١٩٣٦ . . وبدأ في تدريب الأوركسترا على أدائها في ديسمبر عام ١٩٣٦ لتقدم بعد أيام قليلة لجماهير الموسيقا السيمفونية بأوركسترا لينينجراد الفلهارموني . . ولكن العمل قوبل على الفور وهو لا يزال في تدريباته التحضيرية بالهجوم المثبط للهمة لدرجة أن شوستاكوفتش اضطر لسحبه ، ولم يقدم العمل بعد ذلك إلا في عام ١٩٦١ . . واضطر شوستاكوفتش أن يتجه إلى كتابة الموسيقا المرتبطة بموضوعات الثورة وكفاح الشعب ضد الامبريالية . . وإلى الهجوم على الأزمنة الغابرة وتمجيد مستقبل العالم في ظل الشيوعية العالمية . . . إلى آخر ذلك من الموضوعات التي تميزت بها هذه الحقبة من الزمن في الاتحاد السوفيتي . . وفي عام

١٩٣٧ بدأ شوستاكوفتش يكتب في سيمفونيته الخامسة التي قدمها بعنوان : « إبداع سوفيتي عملي ، كرد على نقد عادل » . . وهو عنوان يشهد بخضوع المؤلف للضغط الفكري والسياسي السوفيتي .

حددت السيمفونية الخامسة علامة هامة في حياة شوستاكوفتش الفنية فقد بدأت بها فترة جديدة في مهنته كمؤلف موسيقا يستعمل أدوات جديدة للغة الموسيقية . . . أو قواعد جديدة ووجهة نظر مستحدثة . . فالسيمفونية الخامسة هي العمل الأول الذي ينطبق عليه ما سمي « بالفن الواقعي الموالي » الذي تضمن بالنسبة لشوستاكوفتش أنماطا موسيقية محددة . ولقد تميزت هذه الفترة بعمل واحد للمسرح لا غير . . هو الأوبريت الخفيفة الظل والمسماة « موسكو » وكان ذلك عام ١٩٥٨ . هذا في الوقت الذي كتب في خمس سيمفونيات في فترة وجيزة قبل ذلك في الفترة ما بين ١٩٣٦ و١٩٤٨ . . وجميع هذه السيمفونيات الخمس تعتبر كمذكرات شخصية لنفسه . . أي أنها ذاتية يعبر فيها عن شخصيته وأفكاره ومشاعره وأسلوبه الفني دون التزام يذكر بنظرية الدولة . . أما بعد عام ١٩٤٨ فقد استمر شوستاكوفتش في كتابة هذا اللون الاشتراكي المميز في العديد من الرباعيات الوترية التي كانت تعتبر أهم القوالب بالنسبة لتعبيره الموسيقي . ولقد نجحت السيمفونية الخامسة عام ١٩٣٧ عند عزفها بالاتحاد السوفيتي بنفس الدرجة التي كانت سيمفونيته الأولى عام ١٩٢٦ قد لقيتها من استقبال جماهيري متحمس . فقد كانت أحدث الأعمال المتطورة بالنسبة لمجتمعه . . فهي كلاسيكية القالب وتقليدية علمية متطورة في بنائها . ولقد كان أهم ما يشغل بال السوفيت هو البرنامج أو الموضوع الأدبي الذي ضمنه المؤلف لموسيقاه . . وكان قد وصفه بأنه « ثبات الشخصية الانسانية في المقام الأول . . أمام أعاصير الخبرات المكتسبة » . . وأدى هذا الموضوع إلى مفهوم من التفاؤل والدعوة الى الحياة المرحة السعيدة . . أما السيمفونية الخامسة فقد اعتبرت دون شك كعمل سيمفوني كبير الأهمية ينبض بالاحساس الدرامي للمجتمع الذي يحيط بالمؤلف . . والذي يحاول أن يتأقلم معه ويتعايش مع مبادئه وفلسفته . . وهذا ما ينعكس بشكل متبلور على السيمفونية السادسة التي كتبها عام ١٩٣٩ . . والتي كانت عملا سيمفونيا مهدى إلى لينين ومتضمنا لتلحين لنشيد كتب « ماياكوفسكي » كلماته بعنوان (نشيد لينين) ، وقام شوستاكوفتش بتلحينه لمجاميع الكورال الكبير الكامل مستخدما فيه ألحانا شعبية مستعارة من أغان شائعة بين البسطاء من الناس . . ولكن الفكرة استبعدت بعد ذلك من أجل إبداع عمل سيمفوني أوركسترالي كامل بدون غناء يكتب في ثلاث حركات بدلا من أربعة . . يعتبر الجزء البطيء العريض الأول منها نادر الجودة وقوة التعبير حتى انه لا يوجد في كل موسيقا شوستاكوفتش ما يفوقه جودة وروعة في التعبير .

كتب شوستاكوفتش الموسيقا للعديد من الأفلام السوفيتية . . ولكن الفترة التي كتب خلالها سيمفونيته الخامسة والسادسة شهدت في نفس الوقت كتابته للموسيقا التصويرية لعدد من الأفلام السينمائية بلغ عددها سبعة . . تناولت مواضيع هامة وبالغة الروعة . . وإلى جانب كتابته لسوناته التشيلو والبيانو من مقام ري صغير عام ١٩٣٤ ، فقد شهدت هذه الفترة اهتماما كبيرا منه في مجال كتابة موسيقا الحجرة . . هذا وقد عزف الرباعي الوتري الأول له لأول مرة عام ١٩٣٨ . . وهو عمل يتصف بالخفة والبساطة والألحان الغنائية الطابع وهذا ما يتعارض تماما مع أعماله

السيمفونية المتميزة في هذه الفترة . . ولقد أدى عمله الخاص بخماسي لآلات البيانو عام ١٩٤٠ إلى تقدير النقاد الصحفيين تناولته البرافدا بالمديح والتقدير ، وحصل به على جائزة ستالين بعد عرضه الأول . . وكانت الجائزة تبلغ ١٠٠,٠٠٠ روبيل . .

كانت السنوات السابقة للحرب العالمية تتسم بالقلق والاضطراب . . إلا أنها تميزت بأهمية خاصة في حياة شوستاكوفتش الفنية . . فقد أتم في عام ١٩٤٠ كتابته للتوزيع الأوركسترالي الخاص بأوبرا « بوريس جودونوف » Boris Godunov التي كان قد كتبها الموسيقي القومي العظيم موسورجسكي ، وأعاد شوستاكوفتش كتابتها موسيقيا بطريقة علمية تتسم بطابع العصر السوفيتي . . واعتبرت من أهم الأعمال الأوبرالية في تاريخ الموسيقا السوفيتية بوجه خاص ، وأعمال الأوبرا البشرية جمعاء بوجه عام . . وبعد ذلك . . قام في ١٩٥٩ بتوزيع عمل آخر لمورسورجسكي للأوركسترا الكامل والأصوات هو « كوفانتشينا » . . يعتبر الآن بعد إعادة شوستاكوفتش لصياغته ، من أهم أعمال الأوبرا الروسية والعالمية على الاطلاق .

وفي عام ١٩٣٧ ، عين أستاذا للتأليف بمعهد ليننجراد الموسيقي . . وبعد عام ١٩٤٢ ، أسند إليه عمل هام مماثل بمعهد موسكو الموسيقي . . وأصبح تأثيره الموسيقي المباشر شديد القوة على المؤلفين الموسيقيين السوفيت المنتمين إلى الجيل الذي يصغره في السن . . وأصبح من تلاميذه الآن في الاتحاد السوفيتي عدد كبير من أهم مؤلفي الموسيقا . . منهم : جالينين ـ سفيريدوف ـ كارين ختشاتوريان ـ كارابيف .

●●●

كان شوستاكوفتش مقيما بمدينة ليننجراد عندما نشبت الحرب العالمية عام ١٩٤١ . ولقد كان تجاوبه للحرب بجهوده الموسيقية سريعا مذهلا ، فقد نظم مع الممثل السوفييتي نيكولاي شيركازوف بيتا مسرحيا بعنوان « مسرح حماية الوطن » قام فيه بتنظيم حفلات موسيقية تضمنت برامج قومية وقدمت لجنود جبهة القتال . وقام بتلحين أغان قومية . . واشترك مع هيئة تحرير ناشري الموسيقا السوفيت في اختيار وتصنيف الموسيقا القومية والوطنية واستبعاد غير المناسب منها لفترة الحرب وما تقتضيه من توحيد لمشاعر الجماهير وتوجيه لأحاسيسهم وأفكارهم إلى الوطن والنصر .

وبينما كان شوستاكوفتش في بلدته ليننجراد المحاصرة أثناء الحرب ، بدأ يكتب سيمفونيته السابعة بسرعة فائقة وبعاطفة جياشة لأن ليننجراد كانت بالنسبة له وطنا كاملا . . وكانت أنظار العالم ملتفتة إلى هذه المدينة الباسلة تتابع أحداث معاركها وكفاح شعبها التاريخي . . وبالتالي فإن نفس الأنظار كانت تتابع هذه السيمفونية وتنتظر خروجها إلى عالم الأداء . . وعندما عزفت في مدينة كويبيشيف في مارس ١٩٤٢ . . كانت الأوركسترا المنوطة بالأداء هي أوركسترا البولشوي المهاجر من مسرحه بموسكو إلى هذه المدينة . . وكان شوستاكوفتش قد هاجر إلى موسكو ثم إلى كويبيشيف أيضا . . ودوي تأثير السيمفونية عاليا في ضمير الشعب السوفيتي ، وانتقلت لتعزف في شتى المدن السوفيتية الكبرى وأيضا في بلاد الغرب عبر الحدود . . أما في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها ، فقد عزفت هذه السيمفونية ٦٢ مرة فيما بين عامي ١٩٤٢ و١٩٤٣ . . هذا في المواسم الموسيقية الرسمية . . ولكنها عزفت هناك أضعاف هذه المرات في الحفلات الخاصة ذات التعديل الأوركسترالي والإعداد الخاص للنوعيات

المختلفة من الأوركسترات الصغيرة . . . وقد أهدى شوستاكوفتش هذه السيمفونية إلى الشعب السوفييتي بمدينة لينتجراد . . ويظهر هذا الإهداء كمضمون فني عاطفي ذي برنامج عسكري ثوري في الحركة الأولى من السيمفونية بوجه خاص ، حيث استبدل المؤلف قسم التفاعل بلحن عسكري نابض يهز المشاعر . . ويقوم بتكراره باصرار عشرات المرات مع زيادة تدريجية في قوة الصوت حيث تبني ذروة الإنفعال تدريجيا معبرة عن قوى الشر خاصة القوى الفاشيه . . ولقد اعتبر العمل تجسيدا للمثل العليا للحرب القومية الوطنية . . وهو يستمر أكثر من سبعين دقيقة . . ولقد عُزفت هذه السيمفونية مئات المرات في شتى بقاع العالم . . حتى اعتبرت أكثر الأعمال الموسيقية التي تم عزفها لمؤلف موسيقي معاصر على الاطلاق . .

كانت السيمفونية السابعة المعروفة باسم سيمفونية لينتجراد هي المكملة لثلاثية من السيمفونيات باسم (السيمفونيات البطولية) . . وكانت السيمفونية السابعة في نفس الوقت هي الأولى في ثلاثية أخرى من السيمفونيات تشتمل على السابعة والثامنة والتاسعة . . وتسمى بسيمفونيات الحرب . . هذا بالرغم من أن سيمفونيته التاسعة لاتمت للحرب بصلة . . وهي كلاسيكية رشيقة . . ومجردة التعبير . . ورصينة البناء في شفافية وعذوبة .

كتب سيمفونيته الثامنة بعد عام ونصف من ظهور سيمفونية لينتجراد . . ولم تحقق نجاحا سريعا في الاتحاد السوفيتي ، ويرجع ذلك في أغلب الظن إلى أن مضمونها الداخلي يثير شكوكا كبيرة في مدى الالتزام بالخط الاشتراكي . . والمضمون الذي يتضح تأثيره من هذه السيمفونية هو التشاؤم الشديد . . الذي يعتبره بعض النقاد مجدا لشوستاكوفتش لأنه يعتبر قد نجح في تجسد مأساة الحرب البشرية في كافة أنحاء العالم . . وهذا ما يتعارض مع نظرة الحزب الشيوعي الذي يطلب فنا للجماهير . . وقد كانت الجماهير يائسة ومتشائمة وتعسة من أهوال الحرب ، ولذلك كانت هذه السيمفونية غير متلائمة مع المتطلبات الجماهيرية . . هذا بالرغم من أن هذه السيمفونية تتفوق كثيرا على السابعة الشهيرة المتحمسة من الناحية الموسيقية ولا تتضمن التصوير الحرفي الذي يهدر قيمة سيمفونية لينتجراد ، كما تعتبر مقدمتها البطيئة الغنائية تلخيصا للحركة الأولى من السيمفونية السادسة . . هذا بالاضافة إلى أنها في خمس حركات بدلا من أربعة . . وهو ما يؤكد إتجاه شوستاكوفتش في المرحلة الأخيرة من حياته إلى كتابة الأعمال الطويلة الضخمة . .

اتجه شوستاكوفتش إلى كتابة أعمال موسيقية محببة إلى نفسه فيما بين سيمفونيته السابعة والثامنة . . وأيضا في الفترة الفاصلة بين إنتهائه من الثامنة وبداية كتابته للسيمفونية التاسعة . . فقد إتجه في هذه الفترات إلى الأعمال الصغيرة من ناحية الضخامة الصوتية . . وهي موسيقا الحجرة ، والكتابة للأصوات البشرية ، بالرغم من أن قيمة شوستاكوفتش العظيمة ترتبط بأعماله الأوركسترالية ، وفي اليوم الأول التالي لانتهائه من سيمفونيته السابعة بدأ في كتابه أوبرا ثالثة عن رواية لجو جول بعنوان « المقامرون » وهو موضوع يتناقض مع إهتماماته السابقة في سيمفونية لينتجراد . . وهي أوبرا تشتمل على فريق من المغنين كلهم من الرجال . . ويدور موضوعها حول لاعبي الورق الذين يغشون باستعمال كوتشينة بها علامات سرية . . ويسمون الورق المغشوش « ادبلابد . . وقد مات شوستاكوفتش قبل أن يكمل مسودات هذه الأوبرا . . وكان يكتب في

نفس الوقت ٦ أغنيات لنصوص انجليزية من « رالي » ـ « بيرنز » ـ « شكسبير » بعد أن كان قد تعلم اللغة الانجليزية في بداية الأربعينيات . . واتجه بعد ذلك إلى الأسلوب الشاعري في الأغاني بعد المرحلة التعبيرية التي مر بها قبل ذلك . . وكانت أعظم ما كتب في مجال التلحين هي : (أغنيات من الشعر الشعبي اليهودي) عام ١٩٤٨ ، (٧ أغنيات رومانسية) عام ١٩٦٧ .

كان شوستاكوفتش عازفا عظيما للبيانو ، مما يمكنه من الكتابة لآلة البيانو باتقان وسهولة . . ومع ذلك ، فقد كانت كتاباته قليلة جدا لهذه الآلة . . منها سوناتة للبيانو ، كتبها في مهد حياته الفنية الناضجة ، وكتب بعدها بست عشرة سنة السوناتة الثانية عام ١٩٤٢ . . وهي عمل هام في تراثه الموسيقى ، وتتكون من ثلاث حركات كلاسيكية البناء تشتمل على ختام غنائي شاعري في طابعه وفي قالب التنويعات . كما شهدت سنوات الحرب الأخيرة أرقى مؤلفاته لموسيقا الحجرة . . وعلى الأخص الرباعية الوترية الثانية التي تشتمل في حركتها الثانية على طابع إلقائي له وزن موسيقي مرن . . وكتب ايضا من هذه الأعمال ثلاثية للبيانو تعتبر من أعظم وأقيم مؤلفاته التي تتسم بالتعبير العاطفي النابع من اعماق القلب ، وهي تشترك مع سيمفونيته الثامنة في الكثير من الأفكار ووسائل التعبير .

وبعد سيمفونية لينينجراد الشهيرة . . ونجاحها الجماهيري الساحق ، وارتباطها الفكري والعاطفي بالوطن وبسياسة الدولة . . أتت سيمفونيته الثامنة بقوتها الفنية ومعارضة الحكم كما ذكرنا . . وتوقع العالم من شوستاكوفتش عملا ضخما يتوج به حياته الفنية . كان عام ١٩٤٤ . فكر شوستاكوفتش في تاسعة تماثل تاسعة بتهوفن بالكورال والمغنين المنفردين والأوركسترا الكامل . . ولكن ، على عكس جميع التوقعات ، جاءت سيمفونيته التاسعة من وجهة نظر النقاد تدعو للرثاء . . وهي عمل خفيف مرح قصير كلاسيكي البناء والأسلوب ، يكاد يكون محاكاة لسيمفونيات القرن الثامن عشر . . وبالطبع مكتوب للأوركسترا فقط بدون ضخامة أو تعقيد . .

●●●

كان أهم ما جعل العالم أجمع يتعاطف مع شوستاكوفتش ، هو ما حدث له من محاربة وارهاب على يد الحزب الشيوعي السوفيتي . . والقصة هي ان سنوات الحرب الثانية والسنتين التاليتين لها ، شغلت انظار واهتمامات الحزب عن الفن في الاتحاد السوفيتي ، وتركزت الاهتمامات على حماية الدولة والنظام . وتقويم الاقتصاد الذي عانى بقسوة من اجراءات الحرب . . فأصبحت هذه السنوات ، بالنسبة للفنانين السوفيت المكبوحين ، سنوات حرية وانطلاق في التعبير . . ولذلك نجد ان انتاج شوستاكوفتش توسع جدا مع ناحية الصنعة ، والقيم العلمية ، والتعبير المجرد من أجل الفن نفسه . . وشهدت هذه السنوات الأعمال التي وصفت بالكثافة والجدية والتعقيد العلمي . . والاعمال الرئيسية من هذه الفترة هي : ـ الرباعي الوتري الثالث . . وقد انجزه عام ١٩٤٦ . . كونشرتو الفيولينه والاوركسترا من مقام لا صغير . . وقد اتمه عام ١٩٤٨ ـ المجموعة الغنائية (من الشعر الشعبي اليهودي) . وقد قام الحزب بمراجعة فنون هذ الفترة بمقاييس الشك والاتهام . . وادى ذلك الى الكثير جدا . . فقد حرم عزف هذه المؤلفات . . واستمر الحجر على العملين الأخيرين ، اللذين يعتبران من أعظم ما شهده التراث

الموسيقي على الاطلاق ، حتى عام ١٩٥٥ عندما دارت مناقشات طويلة ومستمرة حول الجرم الذي ارتكبه المؤلف . . وكان النقد القاسي بتركز على الكثير من اعمال شوستاكوفتش وغيره من الفنانين وخاصة الأعمال التي انجزت في سنوات الحرب مثل الرباعيات الوترية الثانية والثالثة . . والسيمفونيتين الثامنة والتاسعة . . واتهم شوستاكوفتش مرة اخرى ، مع غيره من افضل الفنانين السوفيت ، بأنه « مضاد للشعب » ، و « شكلي » في ابداعه .

توقفت اعمال شوستاكوفتش عن الظهور في برامج الحفلات الموسيقية ، فقد عاقبه الحزب بابعاده عن الحياة الموسيقية . . والأشد قسوة كان إعفاؤه من منصبه بمعهد موسكو الموسيقى (الكنسرفتوار) . . . واستمر الحال كذلك حتى عام ١٩٦٠ ، ولكن شوستاكوفتش فكر في الأمر مليا ، واضطر الى اعلان رأيه في اقرار قدمه للحزب والشعب السوفيتي قال فيه ان مبادئه الفكرية لا تختلف عن الخط السياسي للحزب والدولة السوفيتية . . وان « الموسيقا يجب ألا تكون العوبة في ايدي المتعطشين للجمال . . ولكنها يجب ان تصبح قوة اجتماعية هائلة ، تخدم البشرية في صراعها من اجل مستقبل أفضل » .

كانت جهود شوستاكوفتش في مجال التأليف الموسيقى قد تركزت في مجالين فقط ، وذلك بعد عام ١٩٤٨ عندما قام الحزب الشيوعي بمراجعة انتاج الفنون في فترة الحرب العالمية الثانية . وتبلور هذان المجالان في : ـ تأليف موسيقا تصويرية للأفلام . . وكتابة الأعمال الغنائية الأوركسترالية الكبيرة من قالب الغنائية (الكنتاتا) ، والأوراتواريو . ولعل ذلك يكون عاديا لأي مؤلف موسيقي . . ولكن اذا ما راجعنا مواضيع هذه الأفلام والغنائيات لوجدنا انها تتمشى بشكل دقيق مع تعاليم الدولة ومتطلبات سياستها ، وهذا ما يتضح من اسماء هذه الأفلام التي اصبحت شهيرة في كافة انحاء العالم :

« سقوط برلين » . . وانتج عام ١٩٤٩ ـ « بيلنسكي » . . وانتج عام ١٩٥٠ ـ « عام ١٩١٩ الذي لا ينسى » . . . وانتج عام ١٩٥١ . .

أما أعمال الكنتاتا التي كتبت في هذه الفترة ، فلم تكن مختلفة في مواضيعها وقد حصلت على شعبية كبيرة لأنها تناولت تلخيصا لنصوص عن الشعب وكفاحه . . وآمال الطبقة العاملة . وكان اهم ما ألفه شوستاكوفتش من هذه الغنائيات هي ما كتبه بعد سنوات الحرب ، لأنها تناولت الحانا متتالية استعارها من الموسيقا التصويرية لأفلامه وأعدها للأصوات البشرية وللأوركسترا ، كما انه كتب عملا اعتبر انتصارا علميا عالميا لشوستاكوفتش وهو (قداس كنتاتا) . . في اسلوب جديد لا يجعل من القداس غناء دينيا ، ولكنه غناء للوطن الذي يحل محل الدين في مثل هذه الاعمال . وكان موضوع هذا القداس الغنائي هو (قصيدة عن الوطن) وقد انجزه عام ١٩٤٧ بعد ان بناه على الحان شعبية روسية . وعمل آخر هام جدير بالذكر هو « اغنية للغابات » وكان من قالب الاوراتواريو ، وهو من اهم قوالب الغناء الديني المسيحي . . ولكنه جعل منه عبادة للوطن وللشعب ولنظرية الدولة . وقد جاء هذا العمل استجابة للحزب وتمشيا مع حركة التعمير التي نادت بزراعة الغابات المدمرة في ولاية ستالينجراد . وقد جاء هذا العمل كبيرا ضخما ، ومتضمنا لقيم مثالية في التأليف الموسيقي مما يثبت ان شوستاكوفتش كان دائما مواطنا مثاليا يحب بلاده وينفعل بآلامها وآمالها . . ولكنه كان يتعثر في الطاعة العمياء للحزب . . وفي البعد التام

عن كل ما لا يخدم حركة الدولة والشعب .. ومما هو جدير بالذكر ان مثل هذه الاعمال كان نادرا ما تلقى النجاح الفني .. وهذا ما يتضح من اعمال شوستاكوفتش التي كتبها عندما اطلقت يده للتأليف الموسيقي الحر في سنواته الأخيرة ، وهي الاعمال التي ترتبط بالفن الموسيقي العالمي ، وبالصنعة الموسيقية المتطورة ، وبالجمال الموسيقي الكلاسيكي الجذور والبعيد عن التعبير المفتعل .. ومن الجدير بالذكر ان الأمن والحرية التي شعر بها شوستاكوفتش في سنواته الأخيرة جعلا منه تعبيرا موسيقيا وطنيا اصيلا مع حرية في انتقاء الشكل والمضمون لموسيقاه .

حرم الحزب شوستاكوفتش من ممارسة حياته الفنية جماهيريا فيها بعد عام ١٩٤٨ كما ذكرنا من قبل ، هذا الى جانب اقالته من منصبه بالكنسرفتوار .. ولكن لا توجد قوة تستطيع ان تمنع الفنان من ممارسة فنه لنفسه على الأقل وللتاريخ بعد ذلك .. فلم يوجد قانون يمنع الشاعر من كتابة الشعر .. ولا الموسيقيّ من تأليف الأنغام ، وكل ما هنالك أن السلطة تمكنت من حجب مؤلفات شوستاكوفتش عن اسماع الجماهير كعقاب له على حريته الشخصية في اختيار الأسلوب الذي يراه مناسبا للابداع الفني .. والمهم هنا هو ان شوستاكوفتش كتب اعظم اعماله في فترة العقوبة هذه . ففي بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥٣ ، كتب ٢٤ عملا من نوع المقدمات والفوجات للبيانو المنفرد تعتبر اعمالا ذاتية عالية القيمة .. وفي عام ١٩٥٢ ، أتم رباعيتين وتريتين (الرابعة والخامسة) ، وايضا (منولوج بوشكين) ، اما عام ١٩٥٣ ، فقد صرح الحزب بعزف سيمفونيته العاشرة التي كان قد كتبها في هذه الفترة والتي تتفوق على ما كتب قبلها وبعدها من السيمفونيات حتى ان الكثيرين من النقاد يعتبرونها اعظم مؤلفاته على الاطلاق ، وهذا ما جعل من هذا العمل ثورة ثقافية في الاتحاد السوفيتي .

ففي الاعوام التالية لعرض هذه السيمفونية ، قام الفنانون السوفيت المحافظون والمتحررون على السواء ـ في جو من الحرية ـ بمناقشة مستقبل الموسيقا السوفيتية في العالم اجمع على ضوء هذا الانجاز المعجز لشوستاكوفتش . وبالرغم من ان شوستاكوفتش لم يفصح بشيء عن البرنامج الذي تعبر عنه هذه السيمفونية الا انه وصفها بأنه « تصوير العواطف الانسانية والمشاعر البشرية » . . . وهذا ما يؤكد انها لا تصور « انتصار الحياة على الموت » كما ذكر فنانو الحزب الشيوعي في ذلك الوقت .

والسيمفونية العاشرة هذه عبارة عن عمل ضخم للأوركسترا السيمفوني الكبير .. يستغرق عزفها خمسين دقيقة ومن اربع حركات هائلة ، جاءت كملحمة عظيمة طال انتظارها وتوقعها بعد السيمفونية التاسعة التي وصفت بأنها بسيطة وهزيلة . والمادة الحنية المستخدمة في كل حركة من هذه السيمفونية تتعمق في التعبير الذي يهز المستمع ، فضلا عن ان شوستاكوفتش كان يعالج كل هذه الأنغام بالتطوير والنماء في صنعة موسيقية شديدة التطور .. وقد استعار بعد ذلك الكثير من الحان هذه السيمفونية في اعمال أخرى له شهدت نجاحا كبيرا اشتركت مع هذه السيمفونية في انها أعمال ذاتية وليست موجهة .. ومن اهم هذه الأعمال : ـ كونشرتو التشيلو والأوركسترا الذي كتبه عام ١٩٥٩ ، والرباعية الوترية الثامنة التي انجزها عام ١٩٦٠ .

كانت حياة شوستاكوفتش الخاصة تمثل صورة متعارضة تماما للطبيعة العاطفية والحسية المثيرة لمهنته الجماهيرية . . . فبعد عام ١٩٤٢ كان يقيم في موسكو بصفة دائمة ، ولم يكن ليغادر هذه المدينة الا للعمل .

أما لينينجراد ، فقد ظلت بلده الأم الذي ارتبط به دائما بأوثق العواطف والذكريات ، وفيها كان يقدم أعماله الموسيقية الهامة لأول مرة . كان يكره السفر ، كما ان رحلاته الى خارج الاتحاد السوفيتي كانت اقل كثيرا من تلك التي قام بها زملاؤه الموسيقيون السوفيت . . ومن اهم رحلاته الى الخارج ، كانت زياراته لألمانيا حيث قضى فترة ، بعد أن حضر مسابقة وارسو الشهيرة عام ١٩٢٧ . . وفي عام ١٩٣٥ ، قام بزيارة لتركيا ، مع وفد من الفنانين السوفييت .

اشتهر شوستاكوفتش بالكفاح من اجل السلام ، وكان عضوا بارزا بالوفد السوفيتي في مؤتمرات السلام العالمية التي عقدت بكل من نيويورك ووارسو وفينا في ١٩٤٩ - ١٩٥٠ - و١٩٥٢ . وفي عام ١٩٥٨ سافر في اطول رحلة له الى الخارج وتسلم شهادة العضوية بأكاديمية سانتا سيشيليا بروما ، ثم الدكتوراه الفخرية من جامعة اكسفورد بانجلترا ، وزار فرنسا التي منحته فيها بعد اجازة « الزعيم الفني » . اما بلاده ، فقد منحته عام ١٩٥٤ اعظم تكريم عندما تقلد درجة « فنان الشعب » للاتحاد السوفيتي . وبعد ذلك بشهور حصل على جائزة لينين للسلام كتكريم لجهوده الموسيقية في المجمع السوفيتي . اما حياته الخاصة ، فقد شهدت آلاما حزينة في نفس عام ١٩٥٤ لفقده زوجته الأولى . وقد تزوج من « مارجاريتا كاينوفا » بعد ذلك بعامين وكانت تعمل مدرسة ، في الوقت الذي كان ابنه « ماكسيم » قد شق طريقه في عالم الموسيقا كعازف بارع مرموق وناجح للبيانو . ومن الجدير بالذكر ، أن شوستاكوفتش كتب الكثير من اعماله الكبرى للبيانو بهدف أن يعزفها له ابنه مكسيم كميزة خاصة لا تتوفر للكثيرين من عظماء المؤلفين . . ومن اهم هذه الأعمال : كونشرتينو لآلتي بيانو (١٩٥٣) ، وكونشرتو البيانو والأوركسترا رقم (٢) الذي أنجزه عام ١٩٥٧ . . ويتميز كل من هذين العملين بروح الشباب والخفة والرشاقة التي كانت تغمر اعماله الأولى .

وفي مجال الكتابة السيمفونية ، جاءت كل من سيمفونيته الحادية عشرة والثانية عشرة متعارضة تماما مع سابقتها (العاشرة) في أنها يتضمنان برامج ، ولكل منها موضوع يجعلها اقرب الى القصيد السيمفوني منها الى السيمفونية . وكل من هاتين السيمفونيتين ترتبط بأحداث تميزت بها هذه الفترة في الاتحاد السوفيتي ، فقد كتبت السيمفونية الحادية عشرة عام ١٩٥٧ بمناسبة العيد الأربعين للثورة . . وهي تشتمل على سرد موسيقي للأحداث الثورية الشهيرة في عام ١٩٠٥ . وترتبط حركاتها الأربع دون توقف وتحمل العناوين الآتية للأجزاء الأربعة المتشملة عليها :

- ميدان القصر - ٩ يناير - للذكرى - إنذار . .

وهي سيمفونية طويلة اشبه بالملحمة الموسيقية التي تروي الأحداث بالأنغام وتطوع القالب السيمفوني لأحداث الرواية . . ولقد رمز شوستاكوفتش للأحداث بألحان ثورية وشعبية شائعة بالاتحاد السوفيتي . . ومن الجدير بالذكر أنه كان مولعا بالخلفية الثقافية والفكرية للنظرية البلشفية ، وهذا ما جعله ينطلق في هذا العمل للتعبير عن أحداث الثورة وفقا لثقافته الغزيرة في هذا المجال .

أكمل شوستاكوفتش سيمفونيته الثانية عشرة بعد ذلك بأربع سنوات وتمكن فيها من تحقيق هدف قديم وهو اهداء عمل سيمفوني عظيم الى اسم لينين والى احداث ثورة ١٩١٧ . ولا تتسم هذه السمفونية بالرواية

والبرنامج بنفس الدرجة التي تتميز بها سابقتها . . ولكنها اقصر في طولها الزمني ، ولا تحمل حركاتها الأربع عناوين محددة لموضوعات ثورية . . ولكنها مع ذلك تزخر بتعبير حي عن الثورة وتطورها من خلال الأناشيد والمارشات التي كانت شائعة ومرتبطة بالثورة السوفيتية منذ عام ١٩١٧ . . هذا فضلا عن الأغاني الثورية التي تمجد لينين . وبالرغم من نجاح وعظمة هاتين السيمفونيتين الا أنهما لا ترقيان الى المستوى الفني الذي وصلت اليه السيمفونية العاشرة سواء من ناحية جودة البناء السيمفوني وصنعة الكتابة الموسيقية ، أو من ناحية العمق العاطفي في التعبير . .

كتب شوستاكوفتش كونشرتو للتشيلو والأوركسترا ـ عام ١٩٥٩ على مستوى فني عال . . وعلى نهج الأسلوب الفني لسيمفونيته العاشرة . . ويرجع بعض النقاد أن هذا العمل يعتبر ارقى مؤلفات شوستاكوفتش على الاطلاق . . ولقد كتب هذا العمل بالتعاون مع اعظم عازفي التشيلو المعاصرين . . وهو السوفيتي روستروبوفتش ، وهذا ما جعله متفهما لأعمق اساليب الكتابة من ناحية التعبير الموسيقى الممتاز لهذه الآلة العظيمة . . ولقد تعاون روستروبوفتش مع شوستاكوفتش مرة ثانية عندما كتب الكونشرتو الثاني للتشيلو والأوركسترا عام ١٩٦٦ وهو الكونشرتو الذي يتميز بكادنزا حزينة للتشيلو المنفرد بدون الأوركسترا تشغل مكان الحركة الثالثة . . بينما تتغنى الحركة الثانية بألحان عاطفية معبرة . . أما الحركتان الأولى والرابعة ، فهما تتميزان بحوار متكافيء بين التشيلو المنفرد والأوركسترا الكامل يشوبه طابع الالقاء والتحديد والبناء الجيد .

تميزت اعمال شوستاكوفتش في الستينيات باتجاه حديث عالمي في الصنعة المتطورة وفي تطوير الهارمونيات والوان التوزيع الأوركسترالي . ولقد اثار هذا الاتجاه اعجاب العالم الموسيقي الغربي الذي اعتبر مؤلفاته هذه اضافة الى تجاربهم التي تهدف الى خلق فن موسيقى عالمي جديد يرتبط بانسان القرن العشرين الذي يعرف ويقرأ ويرى ما يختلف عن مكتسبات الانسان في العصور الماضية . . ولقد كان اهتمام الجماهير في العالم الغربي بالغا بشوستاكوفتش منذ اعماله الأولى ، لأنه برز من خلالها كعملاق تتحقق على يديه تجارب موسيقية في اتجاه قومي عالمي لا يقدر عليها الا من عاش تجاربه الفكرية والاجتماعية والسياسية والموسيقية على السواء . . وتبلورت هذه التجارب بوجه خاص في اعماله الطويلة الضخمة ، رغم ان ملامح قوة شخصيته الموسيقية تتضح حتى في موسيقاه الحقيقية الشائعة التي كتبها لجماهير الشعب السوفيتي العامة والذي يستعرض اعمال شوستاكوفتش الكبيرة يلحظ على الفور ان كلا منها يحتوي على ملامح من اعماله السابقة ، يكررها مع اضافة وتقوية وتطوير وتعديل . . هذا مع اضافة لما تحقق له من نضج في مرحلته التالية .

كتب شوستاكوفتش سيمفونيته الثالثة عشرة في عام ١٩٦٢ . . وهي عمل ضخم يذكر المستمع بأعماله الأولى التي كتبها في قالب الغنائية (الكنتاتا) . . وهي تشتمل على غناء منفرد للباص ، وغناء جماعي من كورال الرجال (الباص ايضا) ، بالاضافة الى الاوركسترا الكامل ، وهو توزيع غريب وجديد على التراث الموسيقي في مجالات الكتابة السيمفونية . . كما انه يتناول موضوعا محددا يشرحه بالموسيقى والغناء ، الا انه في هذه المرة لا يرتبط بالدولة واهدافها بقدر ما يرتبط بمشاعره واختباره الشخصي .

وفي الستينيات أيضا ، كتب شوستاكوفتش الموسيقا التصويرية لأفلام سوفيتية عالمية شهيرة تزخر بمستويات فنية عالية ، حاول بها الاتحاد السوفيتي ان ينافس هوليوود في انتاج افلام متميزة وجادة وهادفة تتكامل فيها الفنون الدرامية والموسيقية في اعلى المستويات .. ولقد حققت هذه الموسيقا الجديدة لشوستاكوفتش نجاحا عالميا خرافيا ، وشهرة جماهيرية في العالم أجمع .. ومن اهم هذه الأفلام السينمائية :

ـ « خمسة ايام وخمس ليال » (١٩٦٠) .. وفيلم « هامات » عن ترجمة للأديب السوفيتي الشهير باسترناك .

تعتبر الرباعيات الوترية لشوستاكوفتش من أروع ما ابدع في حياته الموسيقية على الاطلاق وكان قد كتب اهمها في الستينيات أيضا .. وهي تتميز بالتعبير الشخصي العلمي المجرد الذي لا يربط بين الموسيقا ، ونظريات الدولة أو الطبقة العاملة .. ولكنها أعمال موسيقية متطورة عالية الصبغة ، وهذا ما جعلها تنتشر بنجاح ساحق في دول الغرب محققة لمؤلفها المزيد من الأمجاد على المستوى الفني الحديث .. ومن الجدير بالذكر أن اثنتين من هذه الرباعيات تزخر بتعبير عاطفي خاص بالمؤلف .. ورباعية واحدة تشتمل على لمحات من ألحان واردة في أعمال سابقة له .. أما رباعيته الوترية الثامنة ، فقد كتبها شوستاكوفتش بمدينة درسون بألمانيا الشرقية تكريما لضحايا النازية في الحرب العالمية الثانية . ويرجح النقاد أن هذا الرباعي الوتري يمثل مذكرات شخصية كتبها المؤلف بالموسيقى لشدة تعبيرها العاطفي الحزين عن المرارة والألم .. وهو التعبير الذي كان شوستاكوفتش يتفوق فيه عندما يعبر عن نفسه ومعاناته .. ويشتمل هذا الرباعي الغريب على خمس حركات تعزف بدون توقف .. وتتضمن موسيقا مستعارة من ألحان الحب في أوبرا (الليدي ماكبث) ، ومن ختام الثلاثية للبيانو (عمل رقم ٦٧) .

يعتبر الرباعي الوتري رقم ١٢ لشوستاكوفتش تتويجا لصنعته الموسيقية .. وتلخيصا لأسلوبه المتنوع الاتجاهات في الابداع الموسيقى . فقد كتب هذا الرباعي عام ١٩٦٨ ، ولقد أساء فهمه الكثير من المعلقين في الغرب عندما عزف لأول مرة ، لأنه يتضمن مزيجا من أساليب الكتابة الأوروبية الغربية من ناحية ، والسوفيتية الشعبية من ناحية أخرى .. فهو يشتمل على اللحن الغنائي الجميل والتكرار الحرفي للألحان كموسيقا القرن التاسع عشر التي تخدم فلسفة الفن السوفيتي القومي الجماهيري ، وهي في نفس الوقت تزخر بأساليب حديثة معقدة ترتبط بالموسيقى النمساوي السيريالي الشهير « شونبرج » من ناحية الصنعة والقالب ، فهذه الرباعية تتضمن فواصل كثيرة مكتوبة بالأسلوب السيريالي الحديث الذي تفوق فيه شونبرج حتى اعتبر مقلدا لسيمفونية الحجرة التي كان شونبرج قد كتبها في النمسا عام ١٩٠٦ .. والمهم هنا هو أن شوستاكوفتش قدم مزيجا من أساليب موسيقية متعددة بعضها رجعي ينتمي للقرن التاسع عشر وترضى عنه السلطة في الاتحاد السوفيتي .. والبعض الآخر حديث متطور سيريالي عالمي .. كل ذلك في عمل واحد هو الرباعية الوترية رقم ١٢ .. ولقد تكررت تجربة شوستاكوفتش في استخدام الأسلوب السيرالي الحديث من خلال سيمفونيته الرابعة عشرة .. والسوناته للفيولينه والبيانو عمل رقم ١٣٤ .

ومن خلال تراث شوستاكوفتش العظيم ، تحققت لأبناء الجيل الأصغر من المؤلفين السوفيت فرص طرق أبواب الموسيقا الحديثة . . والاندماج في تجارب الموسيقا الالكترونية العصرية . . هذا إلى جانب كتابة الموسيقا الجماهيرية التي تخدم الطبقة العاملة وتمجد كفاحها . . ولولا شوستاكوفتش ، ما تحققت للعالم نظرة مقارنة بين تراث القرن التاسع عشر . . والابداع الحديث في مجالات موسيقا العلم والعقل والفضاء ، لأن موسيقاه اشتملت على مزيج لهذه الأساليب .

* * *

الأسس النظرية للطب الإسلامي

بول غليونجي

لم يخلق سوى الخالق الباري شيئا من لا شيء ، ولم ينبت العلم قط عن فراغ فقد نهل العصر الحديث عن عصر النهضة ، وعصر النهضة عن العرب ، والعرب عن الاغريق والهنود وغيرهما ، والاغريق عن قدامى المصريين ، ولو أن الكتابة ابتكرت قبل قدامى المصريين لعرفنا ممن حظي المصريون بعلمهم .

ولذا فاننا ، إذا ابتغينا خوض فسيولوجيا العرب ، أي علم وظائف الأعضاء كما توهموه ، وجدنا أنفسنا مضطرين ، في كل خطوة نخطوها ، إلى العودة إلى الاغريق ، أعني بصفة خاصة الى فلاسفتهم الأيونيين ، وأطبائهم الرواد ، في محاولتنا تمييز ما أضافه العرب الى أقوالهم من التوضيح أو التنقيح أو الاضافة .

وبما أن بدن الحيوان أو الانسان مكون من مادة تتكون وتتغذى وتنمو وتتحلل حسب قوانين نحن في صدد تحديدها ، فانه يتحتم علينا محاولة إدراك مفهوم المادة عند القدامى وهم لم يصلوا إلى وسائل التحليل الدقيقة التي ألقت حديثا قبسا من الضوء على تكوينها ، وإن ظلت المادة إلى الآن محاطة بسرية وغموض مطبقين .

ويمكن القول إن تاريخ الطب اليوناني يبدأ بمدرستي قنيدوس وقوّ حيث إن أبقراط نشأ منها وبصفة خاصة من قو ، ولكنه تبين من مؤلفات علماء هاتين المدرستين أنهم تأثروا بفلاسفة سبقوهم أو عاصروهم ، كأتباع المدرستين الأيونية أو الصقلية اللتين تسميان عادة « قبل سقراطية » حيث إن أبقراط وسقراط تعاصرا على وجه التقريب ، وأنهما نبعا من ظروف ثقافية متماثلة وانطلقا منها كل في ميدانه .

بدأت التأملات الفلسفية تظهر في أطراف العالم الاغريقي أكثر من ظهورها في مركزه بأثينا ، ووردت

التأملات الكونية الأولى من آسيا الصغرى ومن جنوب ايطاليا وصقلية حيث كثرت مستعمرات المهاجرين الاغريق ، وقد يكون اختلاطهم بالحضارات الأجنبية في هذه البلاد الغريبة هي التي فتحت أذهان الاغريق لآراء جديدة .

وكان الاغريق رواد الجمع بين الفلسفة والطب والفنون ، ونسبوا أول اجتهاداتهم إلى الآلهة ، فقد روى السكندريون أن لينوس (حوالي ١٤٠٠ ق . م .) الموسيقار الشاعر وأستاذ (أورفيوس) صانع المعجزات ، الذي كان يسحر الحيوانات والنباتات بنغماته الشجية ، ومؤسس ديانة سرية ركائزها التنسك والنباتية والايمان بالخلاص والحياة الأبدية ، رووا أن لينوس هذا كان ابن الاله أبولو ، وبني الكون من عنصرين هما : الماء والمادة ، وأخذ بأن هذين الركنين أنتجا حيوانا ذا رأسين ، رأس أسد ورأس ثور ، تتوسطهما صورة إله الزمن والقوة والعدل .

لم ترد لنا نظريات أول طبيب من غير الكهنة وكان اسمه ملامبوس وهو الذي أهدته صغار الأفاعي التي كان يرعاها مَلَكَه تفهم لغة االطيور والثعابين ، وقوة شفاء الاضطرابات النفسية ، كما أنه لم ترد لنا آراء أسقلابيوس الذي كان صاحب المعجزات التي ضاق بها الاله (زوس) ذرعا لسلبه أرواح المرضى الذين كان حكم عليهم بالموت ، والذي أُلّه فيما بعد .

إنه لا يضير بحثنا أن النظريات الاولى كانت وليدة تأملات فلسفية وقياسات منطقية أسسها بعض الملاحظات السطحية التي لم يكن لغيرها سبيل ، فإن الفلسفة المجردة كانت ـ بطبيعة أمر هذا العهد ـ حجر زاوية العلم والطب على السواء ، وهذا ما عبر عنه أبقراط بقوله إن الفيلسوف في منزلة الآلهة ، وأخذ به جالينوس عندما أفرد له مؤلفه « على الطبيب الفاضل أن يكون فيلسوفا » حيث قال : « إن معرفة طبيعة الأمراض وفوارقها وإدراك الدلالات العلاجية تلزم الدراية بالمنطق ، وأن متابعة البحث توجب القنوع واهمال التهافت على الثراء ، ولذا يتحتم على الطبيب الالمام بكافة أقسام الفلسفة : المنطق والطبيعة والأخلاقيات » .

ولكن ابن سينا وضع حدا للفلسفة في ممارسة الطب ، مع أنه ارتوى من المنبعين وأضاف إليهما ، وهذا في مواضع عدة مثلا في قوله عند كلامه عن الأخلاط « وقد بقي في أمور الأخلاط مباحث ليست تليق بالاطباء أن يبحثوا فيها إذ ليست صناعتهم بل بالحكماء ، فأعرضنا عنها » (الكتاب الأول ، التعليم الرابع ، الفصل الأول) .

وكان أوائل من تعدوا عالم الأساطير بعض حكماء الشرق الأدنى الذين دأبوا على البحث عن المبادىء الأولى للكائنات . تخيلها البعض ، أمثال طاليس وهراقليط وأنكسمنس ، عنصرا واحدا ، إما الأرض أو الهواء أو النار أو الماء ، وبعضٌ آخر عنصرين ، وبعضٌ أربعة وبعضٌ عناصر لا حصر لها .

ولد طاليس ـ الموصوف بالحكيم ـ في ملطية ، وأسس أول مدرسة فلسفية أيونية[1] وبرع في الرياضيات ، فقد اكتشف نظريات وقضايا هندسية خطيرة وقاس ارتفاع الهرم بتطبيق قانون المثلثات المتشابهة على قياسين هما : طول ظل الهرم وطول ظل عصا ، وأكد أن ضوء القمر إنما هو منعكس من الشمس .

---

(١) نسبة إلى شعب إغريقي هاجر من الوطن الأم إلى شواطيء آسيا الصغرى وأسس مستعمرات ناجحة في ملطية وأفسس وغيرهما وفي جزر بحر إيجة وعلى شواطيء البحر الأسود وكانت هذه البلاد التي شملتها تسمية (أيونيا) أول مركز إشعاع للحضارة الإغريقية في القرن السادس ق.م.

أسس طاليس الكون على الماء ، فقال إن الماء سبب الكون الأول ويحوي قوة غريزية وروحا حية بمنزلة المغنطيس والكهرمان وهي مبدأ الحركة والتغير ، وتخيل الحرارة ناشئة عن الرطوبة ، والجفاف سبب الموت ، وتوهم أن المادة متصلة لا فراغ فيها وقابلة للقسمة الى مالا نهاية . ومن أقواله المأثورة « إن أضخم شيء هو الفضاء لأنه يحوي الكون ، وأسرع شيء هو الذهن لأنه يهرع الى كل مكان ، وأحكم شيء هو الزمن لأنه يبين كل شيء ، وأصعب شيء هو معرفة الذات » .

وبالعكس فقد جنح أنكسيمنس[٢] إلى أن المخلوقات كلها من الهواء بالتكثيف والتجفيف بواسطة الحركة الأزلية التي هي قانون الكون حيث إن لا تغيير دون حركة ، فإذا خف الهواء صار نارا ، وإذا تكاثف أصبح ريحا ثم سحابا ثم ماء ثم أرضا ثم حجرا .. الخ .

أما فيثاغورس (القرن السادس ق . م .) الذي قيل عنه إن اسمه مشتق من اسم الكاهنة الملهمة المسماة (بيثيا) ، فقد روى عنه العجب العجاب ووضعه القدامى بمنزلة الأنبياء ، وقد زار مصر سنوات طويلة سعيا للعلم وأفرد له ابن أبي أصيبعة صفحات ورد فيها : « إن فيثاغورس أخذ الحكمة عن سليمان بن داود عليهما السلام وكان قد أخذ الهندسة قبلهما من المصريين ، وله في نضد العلم وترتيبه على خواص العدد ومراتبه رموز عجيبة وأغراض بعيدة » . تخيل فيثاغورس - صاحب نظرية مربع وتر الزاوية القائمة - الكون خاضعا لقوانين الأرقام ، وآمن بأن التناغم والنظام هما المبدآن المنظمان للكون . ووصف المكعب بأنه يمثل الأرض ، والهرم بأنه النار ، وثماني الأسطح بأنه الهواء ، وذا العشرين سطحا بأنه الماء ، وقدر للكون خمسة عناصر أهمها النار .

وإنما ما يلفت نظرنا هو أن هذا الفيلسوف الباطني والرياضي الماهر قدس رقم (أربعة) وعده الرقم الكامل لأنه مجموع وحاصل ضرب قاسميه في آن واحد ، ومع أن مدرسته مالت إلى لون من الاشتراكية وحلت بعد وفاته وحوربت لأسباب سياسية ، إلا أنها ظلت على شكل طائفة سرية كان لها أبلغ النفوذ في سياسة إيطاليا الجنوبية حيث منشؤها ، وامتد نفوذها إلى مدرستي قنيدوس وقوّ مسقط رأس أبقراط ، التي حددت الأيام الحاسمة في الأمراض لمقابلتها أرقاما توهموا لها خواص معينة ، وإلى أنبادقليس الذي حدد للعناصر عدد (أربعة) لأنه الرقم الكامل .

كان أنبه تلاميذ فيثاغورس الطبيب (ألقمايون) الذي لقب بأبي الطب قبل الأبقراطي ، قسم هذا العالم الجسد الى أربع مناطق : الرأس ووضع فيها مركز الروح ، والقلب حيث مركز الحس ، والسرة التي ركزت فيها الوظائف النباتية ، والعانة التي خصت بالانجاب . ومن أهم استنتاجاته أن الدماغ هو مركز الفكر ، وهو الرأي الذي اتخذه أفلاطون وأبقراط وعارضه أرسطاطاليس والرواقيون الذين عادوا إلى النظرية السالفة القائلة بأن مركز الفكر هو القلب .

وقد ذهب ألقمايون إلى أن كل المخلوقات خلقت من الماء والارض ، وأن الأرض نشأت من البحر وستعود إليه ، وأطال القول في الكيفيات المتقابلة : السواد والبياض والحلاوة والمرارة والجودة والفساد ، والكبر والصغر .. الخ ، فشبه الصحة بالتوازن بين قوى

(٢) أنكسيمنس الملطي المولود سنة ٦١٠ ق.م.

تساوت حقوقها إزاء القضاء ، فإن تحكمت إحداها فيها فسدت حقوق الأخرى ، ثم شبه تلاميذه الصحة بقيثار شدت أوتاره شدا متساويا ، فإذا ارتخى أحدها زال التناغم وماتت الروح قبل موت البدن . ومن البديهي أن فكرة التوازن هي الأصل الذي اقتبس منه أبقراط والأبقراطيون فكرة المزاج الحميد وقد ذهب (دي ريينزي) وغيره الى أن كتاب ألقمايون (في طبيعة الانسان) هو النبع الذي استقى منه أبقراط وأصحابه الكثير من المجموعة الأبقراطية[٣] .

وقد أنكر ألقمايون وجود أية فوارق بين المادة والذهن ونسب إلى الهواء طاقة ذهنية ووظيفة بدنية تخلق بواسطتها الفكر ، والدماغ في نظره كان آلة لتجميع أفعال الهواء وإصداره أوامره الى الأعضاء بموجب هذه الآلة .

ثم جاء ديوجنس الأبولوني (مولود في سنة ٢٤٠ ق . م) حاملا لواء نظرية مماثلة لنظرية أنكسيمنس التي أسلفنا ذكرها ، قائلا إن الهواء إذا تكثف أو خف كون كل عناصر الكون ، وأكد أن لا شيء ينشأ من فراغ أو يتحلل إليه ، وأن المواد المختلفة تنشأ عن تغيرات أو استحالات تطرأ على مواد متشابهة حيث إنها ، إذا اختلفت ، لما استطاعت التمازج أو التفاعل أو التشابه ، وبالتالي ـ على سبيل المثال ـ لما استطاع النبات النمو ولما خلق الحيوان ونما .

اختلف هراقليط (المولود سنة ٥٣٥ ق . م .) عن هؤلاء ونسب الكون الى مبدأ موحد آخر هو النار الذي يشعل ذاته ويتحول بالتكاثف وتمدد الرطوبة إلى روح ، ويكتسب شكلا وصورة ، فكان من الطبيعي أن يصرح بأن الاشتعال سر الحياة ومفتاحها ، وأن الخلق ليس من أعمال الآلهة ولكنه ناجم عن النار الدائم التطور والاستحالة والتحرك في اتجاهين : إلى أسفل من النار الى الارض ، والى أعلى من الأرض الى النار .

وفي وسط هذا الغليان الفكري أنكر بارمنيدس (المولود حوالي سنة ٥٣٥ ق . م .) إمكان التغيير ووجود الفراغ ، وبالتالي أنكر الحركة ، لأن الحركة تستوجب الانتقال من مكان الى فراغ وهذا مستحيل لاستحالة الفراغ ، ثم نسب كل الظواهر إلى البرودة والحرارة .

تبعه تلميذه المفضل زينو الأليـاتي[٤] أستاذ الجدل الذي وصفه أفلاطون بأنه استطاع ببراعته في الجدل ، جعل الشيء الواحد متشابها ومختلفا ومفردا وكثرة ، وساكنا ومتحركا معا ، واشتهر بقياسه المنطقي الذي توصل بواسطته إلى البرهان بأن الحركة مستحيلة على أساس أن الزمن والفضاء نسيجان متصلان لا يقبلان القسمة إلى مالا نهاية . وقد حيرت هذه القضية علماء المنطق إلى أن ظهرت حديثا نظرية الـ (كم) التي تقسم الطاقة والزمان والمكان إلى جزئيات لا تقبل القسمة .

أما أنبادقليس أو بندقليس الصقلي (ولد حوالي ٥٠٠ ق . م .) فقد قال عنه ابن أبي أصيبعة ، نقلا عن القاضي الصاعد ، « أنه كان في زمان داود النبي عليه السلام وكان أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام » .

---

(٣) مجموعة كتابات نسبة إلى أبقراط بعد وفاته بمدة طويلة وإن كان من المستحيل التأكيد على أنها من عمله الخاص فهي تشمل مقالات يناقض أحياناً بعضها بعضاً وإن كان فيها ما يعبر عن فكر متماسك وافق العلماء على أنه الفكر الأبقراطي الصحيح .

(٤) ذكر ابن أبي أصيبعة (ص ٦٠ هامش رقم ٧) زينون الصغير إذ أشار إلى جماعة من عظماء الفلاسفة وأكابرهم على ما ذكره اسحق بن حنين وقد عقب عليه المعلق بأنه قصد به أحد ثلاثة : زينون الايلياتي الذي ولد بين ٤٩٠ و ٤٨٥ ق.م. ، أو زينوسيسيوم الذي ولد في قبرص في أواخر القرن الرابع ق.م. وأسس المذهب الرواقي ، أو زينو الصيداوي زعيم مذهب الأبيقوري .

وكانت نواة تعليمه أن الكون مبني من أركان أربعة لا يمكن تقسيمها أو تغييرها ، وهي أصول الأجسام بتمازجها وتجمعها على أشكال مختلفة وبنسب متباينة ، وأن هذا الامتزاج خاضع لقوانين الجاذبية والتنافر ، وفي هذا أثر واضح لقداسة رقم أربعة النابعة عن تعاليم فيثاغورس ، وهي القداسة التي تجلت أيضا في عدد الأخلاط والأمزجة كما سنرى فيما بعد .

وهذه النظرية التي تشبه بعض الشبه النظريات الكيمائية الحديثة من حيث التجاذب والتنافر ، ودعت الى تسميته بأبي الكيمياء الاغريقية ، هي أصل العقيدة بأن الانسان يستطيع تحويل المعادن بعضها الى بعض وإلى ذهب ، وهي القضية التي شغلت الكيميائيين آلاف السنين وسماها العرب بالصنعة .

وبينما كان هؤلاء يبنون نظريات مؤسسة على عدد محدود من العناصر يتراوح بين العنصر الواحد والعناصر الأربعة ، لمع نجم انكساغورس (ولد سنة ٤٩٩ ق . م) الذي اشتهر بثورته الفكرية وعدم اكتراثه بالنظريات القائمة أو بالأديان السائدة ، مؤمنا بأسبقية التكوين Preformation ، أي بأن الكون مكون من أنواع لا حصر لها من الجزئيات ، عددها عدد الكائنات المختلفة وطبائعها مماثلة لطبائعها ، ولكنها من الصغر بحيث لا تظهر الا اذا اندمج فيها عدد عظيم ، وأن عملية الخلق ما هي إلا تجميع عدد عظيم من تلك الجزئيات المتماثلة وأن أنسجة الجسم المختلفة موجودة جاهزة في الكون وفي الغذاء .

أما المبدأ الموجه لكل هذه العملية - وهو المبدأ المقابل لمبدأ الجاذبية والنفور في نظام أنبادقليس - فأسماه أنكساغورس الـ (نوس) أي الذهن . وكان لأنكساغورس - لايمانه بالذهن ، ولبعده عن خزعبلات الكهنة - بالغ الفضل في استقرار ذهن باركليس[٥] ذاته ، حين دربه على تطبيق العقل على القضايا الطبيعية وحرره من الهواجس الدينية العقيمة ، وبث فيه من جديد الأمل بعد أن كان تملكه الاضطراب واليأس .

وأخيرا فلنذكر ديموقريطس (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م .) ، أبو النظرية الذرية ، وكان ماديا مقتنعا بأن المادة تحمل في ذاتها كل قوى الكائنات وكيفياتها ، فارتأى الحياة على أنها نتيجة لتجمع عفوي من الذرات التي لا يمكن كسرها ، وأنكر وحدة البدن التي أسس عليها أبقراط نظامه .

مهد هؤلاء الفلاسفة المتطببون أو الأطباء المتفلسفون الطريق لمفكري عهد أثينا الذهبي أو عهد باركليس ، وهو العصر الذي ازدهرت فيه الحضارة الاغريقية وانتشرت الى جل حوض البحر المتوسط ، وأثمرت أحلى ثمارها وسمقت في أثينا وقوّ بأمثال أبقراط وسقراط وأفلاطون وبعدهم توارثها أرسطاطاليس ، وفي آسيا الصغرى والاسكندرية أمثال هيروفليس وايرازستراتس وجالينوس ، وانقسم العلماء إلى فئات منها الآخذة بالعناصر الأربعة (وهي التي حازت الغلبة) وأخرى بعناصر لا حصر لها ، وبعضها يؤمن بأن المادة متصلة ، وأخرى جنحت إلى أنها مكونة من جزئيات منفصلة تفصل بينها ثغرات من الفراغ .

لقد ذكرنا أن مدرسة العناصر الأربعة هي التي غلبت على الأخرى ، وهي التي انضم اليها العرب . فلنقف برهة لنتأمل حقيقة هذه العناصر كما توهمها القدامى وقد

(٥) باركليس ، ولد حوالي سنة ٤٩٥ ق. م. وحكم أثينا من ٤٤٣ إلى ٤٢٩ ق.م. وكانت فترة ولايته ألمع فترة في التاريخ الإغريقي .

أطلق عليها الاغريق (ستويكيا) وعربها العرب فسموها أسطقسات .

لم تكن الأسطقسات في نظرهم مواد بالمدلول الحالي لهذه اللفظة ، ولكنها رئيت على أنها مجموعات من الكيفيات أو الصفات مضافة إلى جوهر أزلي أبدي ، لا تستطيع الوجود مستقلة عنه ولا سبيل إلى ادراكه ، سمي الهيولي ، وهذه الكيفيات حدد عددها فقيل إنها أربع ، اثنتان تقابل اثنتين : وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

ثم قيل إن هذه الكيفيات تستطيع الفعل بعضها في بعض والانفعال بعضها عن بعض ، وتتمازج وتتخالط وينشأ عن تمازجها وتخالطها أجسام تختلف حسب نسب هذا التخالط فيها ، وأول هذه الأجسام سمي الأركان ، وحيث إن الركن لا يمكن منطقيا احتواؤه على كيفيتين متضادتين ، حدد عدد هذه الأركان بعدد احتمالات توافق أزواج الكيفيات غير المتضادة ، فوجد بالحساب أن عدد هذه الاحتمالات أربعة . ومن ثم قيل إن عدد العناصر أربعة : النار والماء والأرض والهواء ، تتمتع بالكيفيات المبينة في جدول رقم (١) .

واذا اختلطت الكيفيات الأولى نتج عنها كيفيات ثانية مركبة منها كالخفة والثقل والصلابة الخ . . . وهي التي تميز الخامات .

واذا قارنا هذه التخيلات بنظريات الكيمياء الحالية ، لاحظنا بينها تشابها في عمومها مع اختلاف في تفاصيلها ، فإذا استبدلنا تركيب الغلاف الالكتروني المحيط بنواة الذرة بالكيفيات ، وإذا اعتبرنا تبعية خواص المادة (أو كيفياتها) لتركيب هذا الغلاف مهما كان تكوين النواة ، وجدنا توافقا تاما بين نظرية الجاذبية والنفور والألفة الكيماوية كما نراها اليوم .

أما الاعتقاد باستطاعة الانسان تحويل المعادن بعضها الى بعض وبالتالي الى الذهب بواسطة اختلاط كيفياتها وإحداث أمزجة جديدة ، فإن هذا صحيح بقدر استطاعة الانسان تغيير الخواص الكيماوية بتغير الغلاف الالكتروني ، وهذا ما صنعته الكيمياء الحديثة عندما اختلفت النظائر الصناعية ، مشعة كانت أو غير مشعة ، التي اكتسبت خواص جديدة تشابه خواص نظائرها الكيماوية والفسيولوجية مع اختلاف خواصها الطبيعية كالوزن النوعي ، لأن نواتها لم تستحل إلى نواة أخرى ، أما خواص الأركان وفائدة كل منها فيقول عنها ابن سينا إنها أربعة :

الأرض : وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي هو وسط الكل وهو بارد يابس في طبعه ووجوده في الكائنات وجود مفيد للاستمساك (التماسك) والثبات وحفظ الأشكال والهيئات .

جدول رقم (١)

الركن	الكيفيات	الخلط
النار	حرارة ويبس	المرة الصفراء
الماء	برد ورطوبة	البلغم
الهواء	حرارة ورطوبة	الدم
الأرض	برد ويبس	المرة السوداء

الماء : وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي أن يكون شاملا للأرض مشمولا للهواء ، وهو بارد رطب ، وهو يتفرق ويتحد ويقبل أي شكل كان ولا يحفظه ، ووجوده في الكائنات لتسلس الأشكال والتعديل ، ويفيد اليابس قبولا للتمديد والتشكيل ، واستفاد منه حفظا لما حدث فيه من تقويم وتعديل .

الهواء : وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي فوق الماء وتحت النار ، وطبعه حار رطب ، ووجوده في الكائنات لتتخلخل وتلطف وتخف وتستقل .

النار : وهو جرم بسيط موضعه فوق الأجرام العنصرية ومكانه الطبيعي هو السطح المقعر من الفلك الذي ينتهي عنده الكون والفساد ، وطبعه حار يابس ووجوده في الكائنات لينضج ويلطف ويمتزج ويجري فيها بتنفيذه الجوهر الهوائي وليكسر من برد العنصرين الثقيلين الباردين فيرجعان من العنصرية الى المزاجية .

والثقيلان (أرض وماء) أعون في كون الأعضاء وفي سكونها ، والخفيفان أعون في كون الأرواح وفي تحريك الأعضاء وان كان المحرك الأول هو النفس .

الأخلاط : ومن هذا المنهج الفكري جاءت الخطوة التالية التي أدت الى العقيدة بأنه ، إذا كان امتزاج الكيفيات ينشىء الأركان فإنه ينشر في البدن أربع مواد أخرى تتسم بالكيفيات ذاتها على الوجه المبين في الجدول رقم (١) وهي الدم والبلغم والمرة الصفراء والمرة السوداء وسميت الأخلاط ، ولا شك في أن فكرة الأخلاط نشأت عن ملاحظة سوائل الجسم .. فالدم والمرة والبلغم ظاهرة للعين ، اللهم الا في حالة المرة السوداء التي تدعو الى التساؤل عن نشأتها . أكانت نتيجة منطقية لضرورة استكمال جدول تزاوج الكيفيات ، حيث إنه إذا تزاوجت الرطوبة والحرارة في الدم ، والرطوبة والبرودة في البلغم ، والحرارة والجفاف في المرة الصفراء ، فلا مفر قياسيا من وجود خلط رابع يضم البرودة والجفاف ، أم نتجت عن ملاحظة القيء الأسود المصاحب لتضخم الطحال في حالات الملاريا وتليف الكبد .

والخلط ـ كما عرفه ابن سينا ـ جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء ومنه خلط حميد وهو الذي من شأنه أن يصير جزءا من المغتذي ، ومنه خلط رديء وهو الذي ليس من شأنه ذلك وعلى الجسم ان يتخلص منه .

والخلط الحميد على ثلاث درجات من سلّم الاستحالة الى كمال التشابه بالمغتذي ، أولها الرطوبة المحصورة في اطراف العروق المجاورة للأعضاء والساقية لها ، والثانية الرطوبة المنبثة في الأعضاء الأصلية وهي مستعدة لأن تستحيل غذاء أو أن تبل الأعضاء اذا جفت ، والثالثة الرطوبة التي استحالت الى جوهر الأعضاء من طريق المزاج او التشبيه ولم تستحل بعد من طريق القوام التام ، اضاف ابن سينا رطوبة رابعة وهي المداخلة للأعضاء الأصلية[٦] منذ ابتداء النشوء ، وهي التي يتحقق بها اتصال أجزائها ، ومبدؤها النطفة ، ومبدأ النطفة من الأخلاط .

واذا ترجمنا هذا الوصف الى لغتنا العلمية الحديثة قلنا ان لكل من الرطوبات ما يقابله في تصورنا الحالي (جدول ٢) .

(٦) الأعضاء الأصلية هي القلب والكبد والدماغ (المخ) .

جدول رقم (٢)

	الرطوبات	المقابل لها
الرطوبة الأولى	الرطوبة المحصورة في تجاويف أطراف العروق الساقية للأعضاء	مصل الدم
الرطوبة الثانية	الرطوبة المنبثة في الأعضاء الأصلية وهي مستعدة لأن تستحيل غذاء	السائل الموجود بين الخلايا
الرطوبة الثالثة	الرطوبة التي استحالت الى جوهر الأعضاء من طريق المزاج او التشبيه	مكونات الخلايا
الرطوبة الرابعة	الرطوبة المخالطة للأعضاء الأصلية	جوهر الأعضاء وأساس قوامها

ومن العجيب أن التفكير المجرد ، غير المستعين بمجهر أو بتحليل كيمائى ، يصل بالحدس إلى هذا القرب من الحقائق العلمية الثابتة .

تولد الأخلاط :

يبدو من كتابات جالينوس أنه كان يرى أن الاخلاط مزدوجة الأصول ، فهو يقول تارة انها موجودة جاهزة التكوين فى الغذاء كالصفرة فى مح البيض أو فى العسل[٧] ، وأن إنتاجها فى الجسم يتم بفصلها عن هذه الأغذية بعد دخولها البدن ، ويقول تارة أخرى إنها تتكون فى البدن نتيجة لفصل كيفياتها من الغذاء وإعادة تركيبها .

وقد أخذ ابن سينا بالرأى الثانى فقال إن الطعام اذا ورد على المعدة انهضم الانهضام التام لا بحرارة المعدة وحدها بل بحرارة تفد اليها من الكبد عن اليمين ، والطحال عن اليسار ، والثرب من الأمام ، والقلب من فوق ، فيصير الطعام كيلوسا[٨] ويندفع الكيلوس عن طريق العروق المتصلة بالامعاء الى العرق المسمى بباب الكبد (الوريد البابى) ، وينفذ فى فروعه المتضائلة كالشعر ملاقية لفوهات العرق الطالع من حدبة الكبد (الوريد الأجوف) ، فاذا تفرق فى ليف هذه العروق صار كأن الكبد بكليتها مقابلة لكلية هذا الكيلوس وكان لذلك فعلها فيه أشد وحينئذ ينطبخ .

ويضيف ابن سينا أن فى كل انطباخ رغوة ،وراسبا ، بالاضافة الى شىء محترق اذا أفرط الطبخ ، أوشىء فج اذا قصر الطبخ .

فالرغوة هى الصفراء والراسب هو السوداء وهما طبيعيتان ، والمحترق لطيفه صفراء رديئة والراسب سوداء رديئة وهما غير طبيعتين . والفج هو البلغم ، وأما ما يتصفى من هذه الجملة نضيجا فهو الدم . الا أن الدم بعد أن يدوم فى الكبد فترة يصبح أرق مما ينبغى لكثرة المائية فيه ، فاذا انفصل عن الكبد يتصفى أيضا عن المائية الفضيلة ، فتنجذب هذه المائية فى العرق النازل الى الكليتين (الوريد الكلوى) حاملة من الدم ما يصلح لغذاء الكلية ، فتغذو الكلية بما فى هذه المائية من

(٧) استنتج هذا من لون المح والعسل المائل إلى الصفرة .

(٨) جوهر سيال شبيه بالكشك الثخين ينتج عن هضم الغذاء في المعدة .

الدسومة والدموية ويندفع باقيها الى المثانة ، وهو البول أما الدم المصفى فى الكلية فانه يعود عن طريق الأوردة ذاتها ويندفع الوريد الأجوف الى الاعضاء

من هنا يتضح تناقض هذه النظرية التى ما زالت قائمة حتى عصر هارفى فى القرن السابع عشر ، فانه الاعتقاد ساد فإن الشرايين خاوية من الدم أو تكاد تكون خاوية منه ولا تحوى الا هواء وروحا ، وأن الدم يتكون فى الكبد ، ثم يصفى فى الكلية ويعود الى الوريد الأجوف عن طريق الأوردة ذاتها التى أوصلته الى الكلية ، ومن ثم يوزع على الانسجة وعن طريق فروع الوريد الأجوف ، ثم يعود عن طريقه الى القلب حيث يتبخر ما علق بالدم من شوائب ، وفى هذا تناقض واضح حيث إن هذه النظرية تفرض حركتين متضادتين فى الوريد نفسه .

غير أن ازدواج الاتجاهات فى الوعاء الواحد ومد وجزر الدم فى الأوعية لم يزعج القدامى بل كان من دعائم الفسيولوجيا ، فشبهوه بمرور الغذاء الى المعدة عند الازدراد ومن المعدة الى الفم عند القيء ، ومرور الفضلات الى أسفل عند التخلص منها وعودتها فى قيء برازى اذا ما حدث القولنج ، واتجاه الشهيق الى الداخل والزفير الى الخارج ، الخ . . .

وفي الواقع أنهم دمجوا الاخلاط بالقوى والكيفيات حيث قالوا أيضا إن الحرارة والبرودة سببا تولد الاخلاط ، فالحرارة المعتدلة تولد الدم ، والحرارة المفرطة تولد الصفراء ، والمحرقة تولد السوداء ، والبرودة تولد البلغم ، وفى نظرتهم الفلسفية الغائية (٩) الى الحياة قالوا مع ابن سينا :

عن الدم : إن سببه الفاعلى هو حرارة معتدلة .
وسببه المادى هو الغذاء المعتدل .
وسببه الصورى النضج الفاضل .
وسببه التمامى تغذية البدن .

وعن الصفراء : ان سببها الفاعلى حرارة معتدلة .
وسببها المادى الأغذية اللطيفة الحارة والحلوة الدسمة والحريفة .
وسببها الصورى مجاوزة النضج الى الافراط .
وسببها التمامى الضرورة والمنفعة .

وعن البلغم : ان سببه الفاعلى حرارة مقصرة .
وسببه المادى الأغذية الغليظة الرطبة اللزجة الباردة .
وسببه الصورى قصور النضج .
وسببه التمامى ضرورته ومنفعته .

وعن السوداء : إن سببها الفاعلى حرارة معتدلة .
وسببها المادى الغذاء الشديد الغلظ القليل الرطوبة .
وسببها الصورى الثقل المرسب فلا يسيل ولا يتحلل .
وسببها التمامى ضرورتها ومنفعتها .

وقد ميز جالينوس بين نوعين من البلغم ، البلغم الطبيعى وهو حلو المذاق ، والبلغم المرضى وهو حامض المذاق ولزج القوام ، فى حين أن حنين بن اسحق ميز بين : الحلو وهو يميل الى الحرارة والرطوبة ، والحامض وهو يميل الى البرد واليبس ، ونوع يشبه الزجاج المذاب وهو أبرد أصنافه وأغلظها وأرطبها ، ونوع لا طعم له وهو خالص البرودة والرطوبة .

ثم قيل إن بلغم الأنف المالح يتكون في بطون الدماغ ويفرز عبر الصفيحة المصفاوية المجودة بين الدماغ

---

(٩) الغائية : التي تستنتج وجوب الشكل من الغاية المفروضة وليس بالعكس .

والانف ، وانه بطبيعته فضل يصعب التخلص منه أكثر من كونه خلطا ، وأنه اذا احتبس لقصور هضم المعدة سبب الاستسقاء وأنواعا من الحميات وأمراض الدماغ .

المرة السوداء : لم تنل أية نظرية قديمة من النقد من قبل المحدثين مثلما نالته السوداء مع أنها كونت جزءا متكاملا من نظام منطقى بنى من جهة على قداسة رقم (٤) وضرورة وجود خلط رابع يتسم بالبرودة واليبس لاستكمال ازدواج الكيفيات (انظر الجدول رقم (٢) .

ووصف منها صنفان : صنف طبيعى أصلى هو بمنزلة عكر الدم وثقله ويعرف بالخلط السوداوى ، وهذا الصنف فى الحقيقة بارد يابس ، وصنف خارج عن الأمر الطبيعى ويتولد عن احتراق سائر الأخلاط وهو الذى يسمى مرة سوداء ، وهو أسخن وأجف من الأول وهو ردىء مهلك .

الا أن القياس الذى استنتج به وجود السوداء وجد سندا من واقع القىء الأسود والاسهال القاتم اللذين يلازمان أمراضا تتميز بضخامة الطحال مثل الملاريا الخبيثة ومرض البول الأسود وتليف الكبد وأمراض الدم ، وهى أمراض منتشرة فى بلاد حوض البحر المتوسط فتخيل أن الطحال يجتذب السوداء من المعدة عن طريق الأوعية الموصلة بينها ليتخذ من بعضها غذاء ، ويعيد الباقى عن طريق الأوعية ذاتها الى المعدة حيث تعين على الهضم ، ثم إنه قيل إن غلبة السوداء تحدث السرطان ومرض الفيل والجذام والاسهال والدوسنتريا ومرضين تدل أسماؤهما على هذه النسبة ، أولهما الجمرة وسميت بالاغريقية والفرنسية (أنثراكس ومعناها الفحم) والمالنخوليا (ومعناها المرة السوداء) ، ثم إن الوسواس الذى تتميز به المالنخوليا عرف بالاغريقية واللغات الغربية بلفظ (ايبوكوندريازس) أى مرض الشراسيف ، وهذا أمر يشير بوضوح الى علاقته المزعومة بالكبد والطحال .

المزاج : واذا امتزجت الأركان وما يلازمها من كيفيات انفعل بعضها عن بعض حتى تستقر على تعادل وهو الصحة ، أو على غلبة وهى المرض .

والمزاج على نوعين : مزاج أول يحدث عن العناصر الأولى ، ومزاج ثان هو مزاج جديد يحدث عن تمازج الأمزجة الأولى . وقد يكون المزاج الثانى من الصناعة كمزاج الأدوية أو الأغذية ، وقد يكون من الطبيعة كمزاج اللبن فان اللبن ممتزج من مائية وسمنية وجبنية ، ولكل من الثلاث مزاج يخصه ، ولكن حصيلة مزاج اللبن شىء يختلف عن مجموع أمزجة مكوناته[١٠] أما اعتدال المزاج فهو على وجهين :

أحد الوجهين أن تكون المقادير من الكيفيات المتضادة متساوية ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق .

والوجه الثانى ألا يكون المزاج بين الكيفيات المتضادة وسطا مطلقا ولكن يكون أميل الى أحد الطرفين .

ويضيف ابن سينا (ص ٩) أن المعتبر فى صناعة الطب بالاعتدال أو الخروج عنه ليس هذا ولا ذلك ، بل يجب أن يتسلم الطبيب من الطبيعى ، ان المعتدل على هذا المعنى لا يجوز أن يوجد أصلا ، وأن المعتدل طبيا ليس مشتقا من التعادل الذى هو التوازن بالسوية ، بل من العدل فى القسمة ، وهو أن يتوافر فيه ـ ان كان بدنا

(١٠) كقولنا إن خواص الأملاح تختلف عن خواص الأحماض والأملاح المركبة منها .

كاملا أو كان عضوا ـ من العناصر بكمياتها وكيفياتها ، القسط الذى ينبغى له على أعدل قسمة .

والى هذا فانه لم يكتف بوصف امزجة منسوبة الى الابدان والاعضاء ، بل وصفت أيضا أمزجة الاسنان ، والاجناس ، والبلاد ، والفصول ، والاهوية ، والمساكن ، والاغذية ، والعقاقير .

الافعال والقوى التى تخدمها

لكن هذه النظرة الجامدة الى مكونات البدن لا تكفى لتفسير وظائفه ، بل علينا النظر الى مكوناته على أنها تتحرك وتتغير وتتشبه وتتميز وتنضم وتنفصل وتتركب وتتحلل وتتزايد وتتناقص في دورة مستمرة هى الفيصل بين الحياة والجمود ، فما هى القوى المنجزة لهذه الافعال . ؟

لعل البحث عنها يكون أوضح اذا التمسناه من بعض الامثلة المستمدة من الصحة والمرض . ان أول الأمثلة التى سنسوقها سنتخذها من عمليتى الخلق والنمو . بدأ ابن سينا مناقشته لهذين الأمرين بوضع مبدأ أساسى ، هو أن خام الخلق والنمو انما هو الغذاء الذى يتطور تحت تأثير قوى من ثلاثة أنواع : قوة نفسانية وقوى طبيعية وقوى حيوانية (١١)

ثم قسم القوى الطبيعية الى المولدة والمصورة

١ ـ والمولدة غايتها حفظ الجنس وهى من نوعين : نوع يولد منى الذكور ومنى الاناث ، ونوع يفصل القوى التى فى المنى ويمزجها مزجا يختلف باختلاف كل عضو ، وهذه القوة هى المغيرة . ويناقض ابن سينا رأى أبقراط القائل بأن المنى ينبت من الدماغ ، فيذهب الى أن المنى له حصة من كل عضو رئيسي فى تكوينه ، وبذلك يكون الشبه بين الأصل والفرع ، فيتولد من العضو الناقص عضو ناقص (القانون : ٢ ، ٥٣٤) . . وهكذا

وعن وظيفة المنى يقول ابن سينا ان المنى الذكر يفعل بقوته كالخمائر (الانفحة) الفاعلة فى اللبن وأن فيه قوة مصورة تنزع الى شبه ما انفصلت عنه ، وهى التى يصدر عنها تخطيط الاعضاء وتشكيلها من حيث التجويف والثقوب والملاسة أو الخشونة والاوضاع والمشاركة ، وأن هناك قوتين خادمتين لهذه القوة المصورة أو الطابعة ، سميتا القوة الغاذية والقوة النامية .

أما منى الاناث فهو أس جرمية البدن وفيه قوة متصورة تنزع الى قبول الصورة على شبه ما انفصلت عنه .

وأول ما يحدث للمنى فى الرحم هو زبدية تحت تأثير القوة المصورة التى تحرك ما فى المنى من الروح النفسانية والطبيعية والحيوانية الى معدن كل منها .(١٢)

٢ ـ أما النوع الثانى من القوى الطبيعية فان غايته حفظ الشخص لاحفظ النوع ، وهو المتصرف فى شأن الغذاء ليغذو البدن وينميه الى غاية نشوئه حيث إن الغذاء يخضع داخل الجسم الى أربع قوى وهى : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ، وكلها تقع فى باب القوى الخادمة ، فينضج الغذاء تحت تأثيرها الى قوام مهيأ لفعل القوى المخدومة .

---

(١١) إن لفظ حيوانية في هذا المجال ليس مشتقاً من لفظ (حيوان) ولكنه نسبة غير قياسية إلى لفظ (حياة) ، كما أن مقابلة الإفرنجي "Animal" بهذا المعنى ليس مشتقاً من "Animal" (حيوان) وانما من "Anima" (الروح) .

(١٢) أما عن فائدة هذه المعلومات للطبيب فيقول ابن سينا عنها إن معرفتها أمر يهم العالم الطبيعي ولا يضير الطبيب جهلها .

والقوى المخدومة جنسان : أولهما جنس يتصرف فى الغذاء لبقاء الشخص ، وهو بدوره ينقسم الى قوتين : الغاذية والنامية .

الغاذية : تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى ليعوض ما يتحلل منه ، وهى تورد الغذاء تارة مساويا لما يتحلل ، وتارة أنقص ، وتارة أزيد ، ويتم فعلها بأفعال جزئية ثلاثة :

أحدها : تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط .

وثانيها : الالزاق أى جعل الحاصل الغاذى جزءا من العضو المغذو .

وثالثها : التشبيه أى جعل الحاصل شبيها بالعضو من كل جهة ، فى قوامه ولونه ، وهذا الفعل للقوة المغيرة الكامنة فى القوة الغاذية ، وهذه القوة الغاذية تخدم القوة الأخرى المختصة بحفظ الشخص وهى القوة النامية وهى التى تزيد فى أقطار الجسم وفقا للتناسب الطبيعى حتى يبلغ تمام النشء ، والنمو لا يحدث الا بأن يزيد الوارد عن المتحلل ، الا أن هذه الزيادة لا تعد دائما نموا فإن السمن بعد الهزال فى سن الوقوف ليس بنمو ، وانما النمو ما كان على تناسب طبيعى فى جميع الأقطار ليبلغ بالجسم تمام النشء ، ثم لا ينمو الجسم البتة بعد ذلك .

ويجدر بنا أن نتوقف لحظة لنتأمل نقطتين :

أولاهما : أن القوة النامية لا تزول بعد سن الوقوف اذ تبقى منها بقية صالحة للعدة والاستظهار ، وبذلك المقدار يحصل جبر العظام ، وهذا أيضا حال الجلد والعصب والعضل وغير ذلك من الاعضاء المولودة اذا قطع منها شيء .

ثانيتهما : أن النمو ليس مجرد الزيادة أو (الالزاق) .

فالاختلاف بين التغذية والنمو أو بين القوة الغاذية والقوة النامية واضح فى ظواهر عدة يذكرها عبد اللطيف البغدادى [١٣] حيث يقول : « انك ترى هذا الاختلاف فى الذين وقف بهم النشء واستمر فيهم فعل الغاذية وفى الذين خارت فيهم القوة الغاذية واستمر فيهم النمو ، بحيث ترى الواحدة منها قوية والثانية ضعيفة أو بالعكس . نرى مثلا الصبيان المعلولين أو المبطونين يطولون والشيوخ يخصبون ، ونرى القروح تندمل والجراح تلتئم ، والعظام تنجبر فى أبدان المسلولين » .

ونحن اذ نطلع على هذه الآراء ، لا بد لنا أن نعترف بأنها تنم على تحليل دقيق لعمليات النشء والنمو والتطور وكأننا نطلع على آخر ما عرف عن اشتراك الورثات (الجينات) الممثلة لكل جزء من الجسم فى تركيب كروموزومات المنى ، وعلى آخر ما عرف عن هورمون النمو وعن تباين أفعاله عن الأفعال التى لا ترمى الا الى مجرد زيادة الحجم أو الوزن ، واستقلالها الى حد بعيد عن الحالة الغذائية ، بل عن اتجاه هذا الهورمون أحيانا اتجاها عكسيا ، مثلا فى الأقزام البدان المصابين بتوقف وظيفة الغص الأمامى من النخامية أو بخلل فى المراكز العصبية المسيطرة على هذه الغدة أو بقلة افراز الدرقية .

وباختصار فاننا نرئ أن الغذاء يتحول الى منى فى الانثيين (أى الغدد الجنسية) بفعل القوى العاملة على ابقاء النوع ، وبالتحديد بفعل القوة المولدة ، ثم تفصل القوة المولدة أجزاء المنى التى استمدتها من جميع أعضاء الجسم وتمزجها الى أمزجة جديدة تلائم أمزجة الاعضاء

---

(١٣) مقالتان فى الحواس ومسائل طبيعية تأليف (عبد اللطيف البغدادي) ، دراسة وتحقيق د. بول غليونجي و د. سعيد عبده ، سلسلة التراث العربي ، رقم ١٨ ، وزارة الإعلام بالكويت ، ١٩٧٢ ، ص ٩٥ - ١٢٢ .

عضوا عضوا ، ثم تسلط عليها القوة النفسانية والطبيعية الحيوانية لتحويلها الى معدنها ، ومن ثم تقع هذه الأمزجة تحت تأثير القوة المصورة الطابعة المخدومة من القوتين الغازية والنامية والتى تخطط الاعضاء وتشكل الأشكال والتجاويف والاوضاع والمشاركة والملاسة والخشونة .

وبهذا تفسر أيضا الأمراض الخلقية أى أمراض التكوين ، فاننا رأينا أن مردها الى منى الوالدين فهو بحكم مشاركة كل أعضاء الوالدين فيه يحمل الى الجنين أقباسا من صورتها ، وقد قسم ابن سينا وغيره هذه الأمراض الى أمراض الشكل وأمراض المجارى وأمراض التجاويف وأمراض سطح الاعضاء وأمراض المقدار وأمراض العدد .

ثم ان ابن سينا فسر سوء الخلقة ـ مستمدا حجته من علم الجمال كما وضعه الفلاسفة ـ فعرفه بأنه انعدام التعادل أو التناسق بين الاعضاء فقال : ان سيىء الخلقة هو الذى لا يتشابه مزاج أعضائه بل ربما تعاندت أعضاؤه الرئيسية فى الخروج عن الاعتدال ، فخرج عضو منها الى مزاج والآخر الى ضده ، فاذا كانت بنيته غير متناسبة كان رديئا حتى فى فهمه وعقله ، مثل الرجل العظيم البطن القصير الاصابع المستدير الوجه والهامة أو الصغير الهامة لحيم الجبهة والوجه والعنق والرجلين وكأنما وجهه نصف دائرة فان كان فكاه كبيرين فهو مختلف جدا (عن الطبيعة) ، وكذلك مستدير الرأس والجبهة ولكن وجهه شديد الطول ورقبته شديدة الغلظ وفى عينيه بلادة حركة فهو أيضا من أبعد الناس عن الخير (القانون : ١ : ١٢٠) .

وقسم ابن سينا أسباب تغيرات الشكل الى :

١ ـ أسباب وقعت فى الخلقة الأولى فقصرت القوة المصورة أو المغيرة التى فى المنى عن تتميم فعلها .

٢ ـ أسباب تقع عند الانفصال عن الرحم
٣ ـ أسباب تقع عند قمط الطفل
٤ ـ أسباب تقع من الخارج كسقطة أو ضربة

٥ ـ أسباب تتعلق بالمبادرة الى الحركة قبل تصلب الأعضاء
٦ ـ كثرة المادة وشدة القوة الجاذبة
٧ ـ قلة المادة أو خطأ القوة الحائلة أو آفات طارئة من الخارج

أما بعد الولادة فان القوى الغاذية تستمر في تحويل الغذاء الى مشابه المغتذي فتستبدل ما يتحلل وتزيد منه ، والقوى النامية تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي حتى يبلغ تمام النشء . فتقف عندئذ عملية النمو وتستخدم أي فائض في الوارد عن المتحلل اما في زيادة حجم الأعضاء واما في تعويض مايستقطع من الجسم كجبر الكسور والتئام الجروح ، ولكن لانمو حقيقي بعد اتمام النشء

ثم ان عبد اللطيف البغدادي عرض لملاحظة هامة وهى أن الحيوان والنبات لاينموان في جميع الاحوال على وتيرة واحدة ، اذ أن النمو يظهر منه في بعض الاوقات مقدار كبير وفي بعضها مقدار أقل ، وفي البعض الآخر لايكاد يظهر ، فقد يوجد بين أوقات النمو فترات سكون ، ولكنه أشار الى أن الطبيعة في تلك المدة تعد المادة وتهيئها وتكمل نضجها حتى ماتظهر ما كان بالقوة الى الفعل ، فان وقع في فعلها خلل فانما هو على خلاف ماتقتضيه سجيتها ، فاذا ارتفعت العوارض جرى الامر على ترتيب ونظام الى منتهي الكون والنماء .

ثم ان تواتر النمو يختلف حسب مزاج المولود فان بعضهم ينمو سريعا في الطفولة ثم يكاد يقف في سن الصبا والشباب ، بينما البعض يولد قميئا وينمو نموا عظيما في سن الطفولة أو سن الصبا أو سن الشباب ،

والبعض الأخر ينمو متناسبا منذ الولادة الى آخر سن النشء .

وفسر عبد اللطيف هذا التباين تفسيرا يلائم النظريات السائدة ، فقال ان النوع الأول كثير الرطوبة وقليل الأرضية فينقاد للقوة النامية بسرعة وينمو في ابتداء النشء أكثر مما ينمو فيها بعد ، وأن النوع الثاني وهو الذي يولد قميئا ثم ينمو فيما بعد ، قليل الرطوبة كثيفها ، وكثير الأرضية صلبها ، فيستعصي على القوة النامية ولايطيعها ، فاذا تمادى الزمان ضعفت المادة عن النضج فانقادت للفاعل ، وأن النوع الثالث وهو الذي ينمو على وتيرة واحدة ، معتدل المادة ، كما أن بعض الصبيان يولد قبيح الصورة قميئا سمجا فاذا التحى حدث له نمو وجمال واعتدال .

ويفسر عبد اللطيف القبح على أنه عدم تناسب الأعضاء ورداءة السحنة وقلة النضارة . وأما القماءة فهي محق الخلق ونقصان النمو ، وأما الحسن فهو اعتدال الأعضاء وتناسبها ، والنضارة وجود السحنة - وأما الجمال فهو عظم الصورة لتناسب الأعضاء وتمام حسنها .

وأضاف أنه قد يعرض لبعض الصبيان القبح ورداءة السحنة وقلة النضارة والقماءة ، فاذا راهق والتحى حصل له باللحية اعتدال وتناسب ثم حصلت له النضارة لأن في سن الشباب يتولد الدم وتغلب فيها الحرارة وتقل الرطوبة . ويحدث الجمال بالنمو الكائن عند الانبات مضافا الى التناسب الحاصل باللحية مع النضارة .

وبالعكس فان بعض الصبيان معتدل الشكل حسن الصورة فاذا التحى اختل التناسب ونقص الاعتدال وتعرض له القماءة لفتور القوة النامية أو نفاذ المادة القابلة . ومن هذا أن بعض الصبيان الذي يكون عبلا رطب البدن ردأت سحنته اذا أيفع أو صار في الشباب ، ويحدث الضد للبعض لأخر - وهذا حسب قول عبد اللطيف - اما لقصور القوة المغذية أو لضعف موضوعها من المولد أو لعارض عرض بعد ذلك ، أو من قبل فناء رطوبة أو قلتها أو انسداد بعض المجاري أو ضيقها أو أغذية رديئة أو أهوية أو مياه غير مناسبة ، وربما كان لرياضة فاسدة مجففة أو طروء حالات نفسية ، أو لرداءة لبن الرضاع ، أو لمرض المرضع أو لفساد عضو من الأعضاء الرئيسية ، وان كان هذا الامر طارئا امكن اصلاحه وان كان من قبل أمر المولود فلاسبيل الى استرجاعه .

أما من ولد ضاويا مهزولا فعبل وتحسنت حاله ، فسبب هذا أنه قد يتفق أسباب السمن للجنين ثم اذا ولد أعوزه بعضها أو كلها فهزل ، وقد تعوزه هذه الأسباب وهو في الرحم فاذا ولد استدفت له(١٤) له وتهيأت فسمن ، وقد تستقيم له بعد الفطام أو سن البلوغ وانتقال السن ، لأن الطبيعة في ذلك الوقت تنهض نهوضا مستأنفا ، وقد يحصل هذا في أية سن للانتقال الى أغذية ملائمة أو الى رياضة موافقة أو الى هواء أو ماء موافق أو الى فرح وتحسن الحالة النفسية وقد يكون من الانتقال من سن الشباب الذي من شأنه الحرارة الى سن الكهولة ، حيث تفتر الحرارة فيقل التحلل وتضيق المسام ويمكث الغذاء في الأعضاء فيربى اللحم .

وقد يكون الهزال كذلك بسبب كثرة رطوبة المزاج وسدها للمجاري فيكون نفوذ الغذاء المعوض عما تحلل لضيق المجاري قليلا ، ويكون ذلك في سن الصبا مثلا فعند نبات شعر العانة تلهب الحرارة الغريزية وتجفف الرطوبات وتوسع المجاري وتجذب بقوتها الغذاء

---

(١٤) واستتد : تهيأ وأمكن واستقد واستقام .

فيخصب البدن حينئذ ، وكثيرا مايتجدد الحسن عند الانبات لسببين : أحدهما ، وجود أمراض كامنة تقوى عليها الطبيعة اذا نهضت عند البلوغ ، وثانيهما ، أن يكون المزاج المولود كثير الرطوبة فيترهل لذلك البدن وتضعف الأعضاء وآلات الهضم ويتكدر الدم فاذا انتعشت الحرارة الغريزية بسن البلوغ ونهضت لتكميل انفعالها وانتقال المزاج الى الحرارة واليبس ، صلبت الأعضاء وقويت .

وتناول عبد اللطيف كذلك النمو المحلي فقال في صدده : انه قد ينتج عن احتكاك حرفي مثل احتكاك يد النجار أو الحداد أو الخياط بآلاتهم اذ أن الطبيعة اذ ذاك تدفع الى العضو فضلة يصلح بها ويعوض بها عما تحلل من الاحتكاك ثم عاد الى الامزجة والكيفيات ، فأضاف أن العضو بحرارته يجذب اليه اكثر مما اعتاد جره ، وأن الطبيعة تفعل ذلك في الأحوال الطبيعية كما تفعله في الاحوال العارضة وهذا في الأعضاء الباطنة والظاهرة جميعا ، كما يحدث في الكبد والطحال والقلب والرئة والدماغ والأغشية والأعضاء والعظم وغير ذلك .

اننا ازاء ما أوردناه وما قد يراه البعض متاها من الملاحظات غير المرتبطة بخيط ، والتأملات والاعتبارات التي تبدو تخيلية ، علينا أن نفصل بين أمرين : أولهما الواقع وثانيهما الفرض ، فالملاحظات السريرية دقيقة وتفسيرها واقعي صحيح : نذكر منها شبه المولود بالوالدين وتفسير معاني الجمال والحسن والنضارة ، واستمرار النمو حتى انتهاء النشء ثم وقوفه ، وعدم انتظام النمو على وتيرة واحدة وتباينه في البعض عن البعض الآخر ،واستمرار ماسمى بالقوة النامية بعد وقوف النمو وتسببها في التئام الجروح وجبر العظام .

ان كل هذه الملاحظات الواقعية تنم على حاسة اكلينيكية مرهفة ، وقوة ملاحظة قوية وبصيرة محققة ، ومنطق سليم ، ثم انه بالمنطق المجرد ، دون اللجوء الى المجاهر الالكترونية أو التحاليل الدقيقة ، استنبطت حقائق لاتسعنا الا الدهشة من صحتها ودقتها مثل مشاركة كل جزء من أجزاء الجسم للمنى ، والتفرقة بين النمو والالزاق ، ان ثاني مثل نسوقه لأفعال هذه القوى سنستمده من مرض الديابيطس ونحن اذ نستعمل لفظ ديابيطس فانما نستعمله عن قصد فان العرب استعاروه من اللفظ الاغريقي Diabetes ومعناه جريان السوائل في الصنابير ، قال ابن سينا :

« ديابيطس هو أن يخرج البول كما يشرب في زمان قصير ونسبة هذا المرض الى المشروب نسبة زلق المعدة والأمعاء الى المطعومات ، وله أسماء باليونانية غير ديابيطس فقد يقال له أيضا دياسقوس وقراميس ، ويسمى بالعربية الدوارة والدولاب ، وزلق البول والمعبر » .

ان كل هذه الأسماء تشير الى ادرار البول ويبدو منها أن الظاهرة التي اجتذبت انتباه القدامى انما هي فرط البول ومايتبعه من عطش ، اذ يسترسل ابن سينا فيقول :

« وصاحبه يعطش فيشرب ولايروى بل يبول كما يشرب غير قادر على الحبس البتة » .

لايشير هذا الاسم الى سكرية البول ، لافي معناه الحرفي ولافي مدلوله الاصطلاحي ، بل ان ابن سينا لم يدرك هذه السكرية ، وان كان قد ذكر حلاوة رائحة البول في بعض الحالات ونسبها الى المزاج الدموي ، كما نسب النتانة الى الصفراوية ، والنتانة المائلة الى الحموضة الى السوداوية (القانون ، الكتاب الأول :٢ ، ٣ ، ٢ ، في دلائل البول) .

ويكمن سبب عدم ادراكه حلاوة طعم البول في قوله :

« ومن النـاس من يدخـل في هذه الأجنـاس (أي الأجناس السبعة التي تؤخذ منها دلائـل البول ، وهي اللون والقـوام والصفاء والكـدرة والرسـوب والمقـدار والـرائحـة والـزبـد) جنس اللمس والـطعم ونحن اسقطناهما تفردا وتنفرا من ذلك (١/ص ١٣٦) »

والظاهر أن الذين كانوا يلتمسون دلائل البول عن طريق الطعم كانوا قلة ، فقد وردت في « محنة الطبيب » للرازي ، عند ذكر الأمور التي لانفع ولاطائل تحتها :

« لماذا يسأل الطبيب في التمييز بين أبوال الحيوانات والمياه المشابهـة لها لـونها ؟ ان التمييز بـين هذه يكـون بحاسة الذوق أو الطعم وعـادة لايشم الطبيب البـول ولايتذوقه » .

وبالاضافة فان ابن سينا لم يذكر قيمة تذوق البول في بـاب الديـابيطس ، وان كـان قد ذكـر مظاهـر البول المختلفـة كأنـواع الرسـوب ، وأصناف قـوام البول ، وألوان البول وشفوفته أو عكارته » فـانه أغفـل الطعم اغفالا تاما .

أدى الجهل بسكرية البول الى الخلط بين ثلاث ظواهر هي :

١ ـ فرط ادرار البول أي زيادته زيادة مطلقة وهذا ما يحدث في مرض البول السكري وكذلك في الديابيطس المليخ أو البرىء الناتج عن ضعف فص النخامية الخلفي أو عن بعض أمراض الكلية

٢ ـ السلس غـير الارادي الـذي يحـدث للصبيـان والشيوخ والمفلوجين

٣ ـ تواتر تبـول أقدار قليلة نتيجـة لهياج المجـاري البولية أو التهأبها أو تقرحها أو وجود حصى فيها .

ولكن الاختلاف بين هذه الظواهـر الثلاث لم يفت ابن سينا وان لم ينتبه اليه أطباء أقل منه خبرة أو حذقا أمثـال عبـد اللطيف البغـدادي ، فقـد فصـل هـذا الاكلينيكي الفذ بين عجز الكلية عن احتجاز الماء وأفرد له أبوابا ، وبين السلس غير الارادي وتواتر التبول وأفرد لهما أبوابا أخرى .

بل انه ـ عند وصفه الـديابيـطس ـ أضاف الى زلق البول عارضين خص بهما هذا المرض اذ قال :

« وهو مرض رديء ربما أدى الى الذوبان والى الدق (الكتـاب الثالث : ص ١٩ ، المقـالة الثـانيـة أو ٢ : ٥٢٦ » .

فـاق اذن ابن سينا غيـره في تصنيف كثرة البـول ، وخص الـديابيـطس بنوع من الكثـرة يتميز عن غيـره بالذوبان والدق ، وتوصل الى تحديد سمات مـانسميه اليوم بمرض البول السكري وان لم يدرك سكرية البول فيه .

ولنعرض الآن للاسباب التي أرتآها ابن سينا كفيلة بتفسير هذا المرض وهي المبنية على الرطوبات الاربـع والقوى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة التي أسلفنا ذكرها والتي قال عنها ان :

ـ القوة الجاذبة خلقت لتجذب النافع .

ـ القوة الماسكة خلقت لتمسك النافع ريثما تتصرف فيها القوة المغيرة له .

ـ القوة الهاضمة خلقت لتحيل ماجذب الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة له .

ـ القوة الدافعة خلقت لتدفع الفضل البـاقي الذي لايصلح للاغتذاء أو يستغنى عنه .

يقول : « ويسبب ديابيطس حال الكلية اما لضعف يعرض لها واتساع وانفتاح في فوهات المجرى فلا ينضم ريثما تلبث المائية في الكلية .

وقد يكون ذلك من البرد المستولي على البدن أو على الكبد وربما فعله شرب ماء بارد أو حصر شديد من برد قارس .

واما لشدة الجاذبية لقوة حارة غير طبيعية . . . وهو الأكثر ، فتجذب من الكبد فوق ماتحتمله فتدفعه ثم تجذب الكلية من الكبد ، والكبد يجذب قبلها فلايزال هناك انجذاب متصل المائية واندفاع ، وهو مرض ردىء ربما أدى الى الذوبان والدق بسبب كثرة جذبه الرطوبات من البدن ومنعه اياه ماينال من فضل الرطوبة بشرب الماء .

ومن هذا القول الأخير نستطيع تقدير أهمية ضياع الرطوبة في نظره ، وهو يعني الرطوبة الرابعة المداخلة للأعضاء الأصلية منذ ابتداء النشوء والتي بها اتصال أجزائها أي أنها عنصر تماسك الأنسجة الذي لاتستطيع الأعضاء البقاء دونها .

الأدوية . .

بدأوا الكلام عن الأدوية باعتبار أن فعل أية مادة هو نتيجة تفاعل طبيعتين ، طبيعة المادة وطبيعة البدن ، وبهذه الوسيلة الأنيقة وضع البدن والعقار في اطار واحد هو الذي مكن من تخمين أوجه التفاعل بينهما . وهذا ما أوضحه ابن سينا في قوله :

« ان ما يؤكل ويشرب يفعل في البدن من وجوه ثلاثة اما بكيفيته واما بعنصره واما بجملة جوهره . أما الذي يفعل بكيفية فانه يبرد البدن ببرودته ويسخنه بسخونته من غير أن يتشبه به ، وأما الذي يفعل بعنصره فانه يستحيل الى صورة عضو من اعضاء الجسم أو صورة جزء منه الا أن عنصره مع قبوله الصورة الجديدة يحتفظ بكيفيته ، مثل الدم المتولد من الخس فانه مصحوب ببرودة تفوق برودة الدم ، والدم المتولد من الثوم بالعكس . وأما الفاعل بالجوهر فانه يفعل بالصورة الحاصلة بعد امتزاج بسائطة ، اذا حدث منها شيء قبل نوعا وصورة زائدين على الكيفيات الأولى ، وليسا هذه الكيفيات ولا المزاج الحاصل عنها ، أي اذا حدث من الامتزاج كيفيات جديدة كالقوة المغناطيسية أو اللون أو الرائحة » .

وقسمت درجات الأفعال الى أربع مراتب :

المرتبة الأولى ، هي أن يكون فعل المتناول في البدن فعلا غير محسوس الا ان تكرر أو كثر ، والمرتبة الثانية ، هي أن يكون الفعل أقوى من ذلك ، ولكنه لا يبلغ الضرر بالافعال أو تغيير مجراها الطبيعي ، والمرتبة الثالثة أن يكون فعلها موجبا للضرر البين ، دون الافساد أو الاهلاك ، والمرتبة الرابعة أن يبلغ الفعل درجة الافساد أو الاهلاك وهذه خاصية الأدوية السامة .

ولنا أن نتساءل كيف كانت تحدد كيفيات العقاقير وأمزجتها اذ لم يكن في وسع العلماء حتى العصر الحديث ادراك كيمياء العقاقير وأشباه القلويات التي تحويها وأفعالها على الجراثيم أو على حيوانات التجارب ـ عمدوا في ذلك الى طريقتين : طريقة القياس وطريقة التجربة ، وبني القياس على ماتيسر في هذا العصر من وسائل التمييز وهي وسائل فيزائية بحتة :

أولها التسخين والتبريد ، فاستنتجوا درجة حرارة العقار أو برودته من سرعة الاحتراق والسيولة ودرجة البرودة من سرعة الجمود .

والثانية هي الاختبار بأعضاء الحس ، أبلغها دلالة هو اللسان ، فقالوا انه لما كانت جميع الاجسام المركبة من الاسطقسات الاربعة بنسب مختلفة ، صارت للأجسام خواص وطعوم كثيرة من قبل اختلاف هذه النسب ، ولذا احتيج الى آلة يفرق بها بينها ، فجعلت هذه الآلة اللسان .

والكيفيات البسيطة التي يدركها اللسان تسعة وهي :

التفه والقابض والعفص والمالح والمر والحريف والحامض والحلو الدسم وعرفوا كل واحدة منها :

١ ـ فاذا كان الشيء الذي يذاق من اللسان لم يفعل فيه شيئا ولا يحس منه بأذى أو بلذة عند لقائه سمى مسخ الطعم أو تفها ومثله مثل الماء والنشاء ، اذ أن جوهره لايتحلل منه شيء يخالط اللسان فيدرك .

٢ ـ واذا جفف اللسان وجمعه وخشنه سمى قابضا ، وأفعاله التكثيف والتصليب والحبس وينشأ عن برودة مع تركيب متوسط بين الغلظ واللطف .

٣ ـ واذا كانت أفعاله مماثلة ولكنها أشد سمي عفصا ، وأفعاله العصر ، وينشأ عن غلظ ورطوبة .

٤ ـ واذا فعل ضد ذلك فغسل اللسان وجلا ما فيه حتى انه ان كان قد لصق به شيء من الأشياء القابضة غسله وجلاه سمى مالحا ، واذا اشتد فعله سمى بورقيا ، وأفعاله الغسل والتخفيف ومنع العفونة ، وينشأ عن مزاج حار وتركيب متوسط بين الغلظ واللطف .

٥ ـ واذا كان يجلو أكثر من جلاء المالح والبورقي ويخشن اللسان تخشينا مؤذيا سمى مرا ، وينشأ عن سخونة وغلظ .

٦ ـ واذا أحدث لذعا وأكلا مع حرارة شديدة سمى حريفا ، وأفعاله التحليل والتقطيع والتعفين وينشأ عن حرارة ولطف .

٧ ـ واذا كان اللذع خاليا من الحرارة التي تحدثها الحرافة وكان مع ذلك يحدث غليانا سمى حامضا ، وأفعاله التبريد والتقطيع ، وينشأ عن برودة مع تركيب لطيف .

٨ ـ واذا كان أذي لقى اللسان ، أصلح منه ، وسكن أذى قد ناله ، وملس خشونته وصار كالمرهم ، فاذا كان لقاؤه مع استلذاذ من اللسان بين ، سمى حلوا ، وأفعاله الانضاج والتليين واكثار الغذاء ، وينشأ عن غلظ في التركيب ومزاج متوسط بين الحرارة والبرودة .

٩ ـ واذا كان كالسابق من دون استلذاذ سمى دسما ، وأفعاعاله التليين والازلاق والانضاج قليلا ، وينشأ عن تركيب لطيف مع مزاج متوسط بين الحرارة والرطوبة .

وعلينا أن نضيف أن هذه الكيفيات والافعال لم تفهم على أنها مقصورة على اللسان ، بل على أنها تحصل داخل الجسم أيضا ، مالم يغير الجسم مايرد عليه ، بالتخفيف أو بالتحليل أو بالتغير في المعدة أو الكبد .

وقد يجتمع طعمان أو أكثر في عقار واحد ، مثل الحرارة والقبض ويسمى هذا التركيب البشاعة ، أو المرارة والملوحة وتسمى الزعوفة ، والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان .

تلي الروائح المذاق في صحة الدلالة على قوى العقاقير ، والرائحة على الأكثر توافق الطعم لأن كل البخارات تؤثر في الحس مثلما تؤثر المذاقات ، من ذلك أن الخل والأشياء الحامضة والحريفة كالثوم والبصل تنال حاسة الشم منها ماهو ليس أقل مما تناله حاسة المذاق ، ويفسر حنين بن اسحق بهذا أن اشياء كثيرة كالزبل والاطعمة العفنة لم يذقها الانسان لانه عرف طعمها من رائحتها .

وفي بعض الأشياء كالورد قد تخالف الرائحة المذاق ، والسبب في هذا أن مذاق الورد مركب من مرارة وعفوصة ومائية ، بينما الجوهر المشموم جوهر بخاري ينحل ويجري من البخار المتصاعد من الأجسام

المشمومة ، ولذلك فان الروائح انما تحدث في أكثر الأمر عن حرارة ، وان كان جائزا أن ينقل الهواء شيئا من ذي رائحة من غير تحلل ، فهذا قليل .

واتفق العلماء على أن الحكم على قوى الأدوية من روائحها غير موثوق به ، بينما الحكم من طعمها موثوق به ، لان الرائحة انما تدل على ماينحل من الدواء من البخار ، والبخار لاينحل من جميع أجزاء الشيء المشموم ، لأن هذا الشيء غير متشابه الأجزاء ، وحتى لو كان البخار ينحل من جميعها ، فان تحريكه لحاسة الشم ليس تحريكا أوحد ، في حين أن اللسان يلتقى بجميع أجزاء الشيء الذي يذاق ، ولذا فان الحكم من الطعم أجزم وأوثق .

أما اللون فهو دون الروائح في صحة دلالته ، ولكنه ذو دلالة خاصة في النوع الواحد اذا اختلفت أصنافه ، فان مايضرب منها الى البياض أقل حرارة مما يضرب منها الى الحمرة ، كما في البصل ، وأما الأسود فقد يكون قائلا .

وهناك أخيرا صفات ظاهرية أخرى تمت الى اللمس كاللطافة وهي الانقسام تحت تأثير القوى الطبيعية الى اجزاء غاية في الصغر ، ومن أمثلة اللطافة الزعفران والدارصيني

ـ والكثافة عكسها

ـ واللزوجة وهي قبول الامتداد دون انقطاع كالعسل .

ـ والهشاشة وهي القابلية للتجزئة بضغط يسير مع يبوسة وجمود .

ـ والسيلان هو عدم الثبات على شكل واحد .

ـ والجمود هو صفة ماليس بسائل من شأنه أن يسيل .

ـ واللعابية وهي حدوث اللزوجة عند الامتزاج بالماء .

ـ والدهنية وهي الاحتواء على شيء من الدهن في جوهره .

ـ والنشف وهو اليبس بالفعل .

ـ والخفة .

ـ والثقل .

●●●

وبالاضافة الى الدلائل المتخذة من أعضاء الحس استنتجت القوى المجهولة من أفعال وقوى معلومة ، أي من الخبرة والاختبار .

هنا تبدو حدة ذهن الباحث الذي لايقبل قوانين اللقياس الا بمحك التجربة فان ضعف هذه الوسائل والقوانين التي ذكرناها لم يفت القدامى ، وقد عبر ابن سينا عن هذا الرأي بقوله :

« ان قال الانسان في هذا شيئا فانما يقوله على وجه التخمين . »

والتجربة كما وضعوا قواعدها تمثل نموذجا من التفكير المنطقي السليم المبني على الملاحظة ، بعد استبعاد كل مايشوب قضاياها ، فان ابن سينا ، اذ قال : « ان التجربة انما تهدي الى معرفة قوة الدواء بالثقة » ، حدد لها شرائط سبعا يجدر بكل مجرب اتخاذها دستورا :

١ ـ يجب خلو الدواء من كيفيات مكتسبة كالتبريد أو التسخين .

٢ ـ يجب اجراء التجربة على شخص مصاب بعلة واحدة مفردة .

٣ ـ يجب تجربته على علل متضادة للحكم إن كان الفعل بالعرض .

٤ ـ يجب أن تكون قوة الدواء معادلة لقوة العلة فقد تكون قوة الدواء أضعف من قوة العلة فلا تؤثر فيها .

٥ - يجب مراعاة وقت ظهور الفعل ، فإن ظهر مع أول استعماله استنتج أنه يفعل بذاته ، وإن ظهر في آخر استعماله كان موضع شك .

٦ - يجب أن يستمر الفعل على الدوام أو على الأكثر وإلا كان الفعل بالعرض .

٧ - يجب تجربته على الإنسان فإن جُرِّب على غيره جاز أن يختلف .

وقد اختلف الأطباء في اعتمادهم على القياس والتجربة وانقسموا إلى أهل التجربة وأهل القياس .

قال أصحاب القياس إن رأي أصحاب التجارب غير صحيح لأن تأليف الأدوية يجب أن يكون بقياس فكري ، حسب قوى الأدوية ، وحسب العلل ، وحسب طبيعة العضو العليل ، وحسب طبائع السن والمزاج والوقت من السنة وحال الهواء والبلد والمهنة والعادات والسبب الذي جعل كل دواء نافعاً أو ضاراً .

ولكن الحقيقة - كما يقول حنين بن اسحق - ، ان القياس يستخرج منه تأليف الدواء على حسب الأغراض ، ولكن التجربة تمتحن فضيلة الدواء المستخرج من القياس ، والأصلح أن تستعمل الأدوية التي امتحنت بالتجربة ، وإن اضطر الطبيب إلى دواء ، ألف لنفسه أدوية واستعملها إن كان لم يسبق له تجربتها .

غير أن هذا التعريف لم يميز فيما يرد على البدن ، بين الغذاء والدواء ، والحقيقة أن التمييز كان واهياً ، إذ أننا نرى ابن سينا يناقش العقاقير كالأفيون ، والسموم ، والأغذية كالباذنجان واللحوم ، في باب أوجد هو باب الأدوية المفردة .

ونرى العلاج يتم تارة بالغذاء وتارة بالدواء ، ولا أدل على هذا الاتجاه من التسلسل الملحوظ بين ما سمي غذاء ، وغذاء دوائيا ، ودواء غذائيا ، ودواء مطلقاً ، وسمًّا .

فقد يتغير الشيء المتناول ولا يتغير البدن ، فإذا تشبه بالبدن كان غذاء وهذا تفسير مبسط - وإن كان كافياً - لعملية الاستيعاب التي نسميها (Assimilation) وسموها التشبيه ، وإذا لم يتشبه بالبدن كان الدواء المعتدل .

وقد يتغير ويغير البدن ، فإذا تشبه به كان غذاءً دوائياً ، وإذا كان لم يتشبه به كان دواءً مطلقاً .

إذن فالفيصل بين الغذاء والدواء هو التحول إلى جوهر البدن .

ثم إنه من الشيء الوارد على البدن ما يقهره البدن نهاية القهر وهذا ما يسمى غذاء ، ومنه ما يقهر البدن غاية القهر ويسمى دواء ، ومنه ما يكون قاهراً للبدن في أول الأمر ثم يقهره البدن في آخر الأمر ، وهو الغذاء الدوائي .

الأمزجة المركبة :

ولننظر الآن إلى الأمزجة المركبة وقد رأينا ما قيل عن المزاج الأول وعن المزاج الثاني الحاصل عن اختلاط العناصر .

وقد يكون المزاج الثاني قوياً أو رخواً ، والمزاج القوي نتيجة اتحاد يعسر تفريقه على حرارة البدن الغريزية ، فالذهب مثلاً مركب من رطوبة ويبس بلغ اتحادهما مبلغاً يعجز - النار عن التفريق بينهما ، ويسمى هذا المزاج بالمزاج الموثق ، فإذا دخل مثل هذا العقار البدن بقي على

ما هو عليه ، فإن كان معتدلاً بقي إلى أن يعيد البدن إلى الاعتدال ، وإذا كان مائلاً إلى غلبة بقي على غلبته إلى أن يفسد صورة البدن ، وبالجملة فإنه إنما يصدر عنه فعل واحد .

أما إذا كان المزاج رخوا فقد تفترق بسائطه عند فعل طبيعة البدن فيه ، ويبتعد بعضها عن بعض ، وقد تكون مختلفة القوى ، فيفعل بعضها فعلاً ويفعل الآخر ضده .

غير أن ابن سينا يضيف : « إذا قال الأطباء إن دواء كذا ، قوته مركبة من قوى مضادة فلا يجب أن يفهموا أن جزءاً واحداً يحمل حرارة وبرودة فإن ذلك لا يمكن ، بل هما في جزأين منه مختلفين هو مركب منهما » .

ومن الأدوية المفردة ذوات القوى المضادة ما هي أقوى امتزاجاً كالبابونج فلا يقدر الطبخ والغسل على التفريق بين قواها ، ومنه ما يقدر الطبخ على التفريق بينهما كالكرنب الذي إذا طبخ في الماء تحلل منه الجوهر الجالي فصار ماؤه مسهلاً ، وبقي الجوهر الأرضي فصار جرمه قابضاً .

وقد رأينا في صدد مرض الديابيطس كيف كانت تطبق هذه النظريات في العلاج .

الأدويـــة المركبـــة : ـ

والى هذا فقد اعتاد العرب خلط عقاقير عدة في دواء واحد ، ووضعوا لهذه الأدوية المركبة نظرية متكاملة .

زعم أصحاب التجارب أن الأدوية المركبة ألفت حسب ما رآه الناس في المنام وحسب ما ـ وقع لهم بالاتفاق والبحث غير المتعمد ، فجربوها ووجدوها فعالة ، ودلتهم عقولهم على ضرورة تأليف مثلها .

أما أصحاب القياس فإنهم قالوا إن هذه الأدوية ، إذا ألفت ، أعان بسائطها بعضها بعضاً ، وأن من الأدوية أدوية ـ وإن كانت بمفردها غير صالحة لمداواة المريض ـ الا أنها اكتسبت من التأليف قوة موافقة للمداواة .

ويحصر حنين بن اسحق مبررات تأليف أدوية مركبة في ستة اعتبارات :

١ ـ اختلاف قوة العلة ، مثلاً : إذا أردنا إسخان البدن بدرجة معينة ، ولم نجد دواء مفرداً يسخن بذلك المقدار ، دعتنا الحاجة إلى خلط دواءين ، أحدهما أسخن وثانيهما أقل سخونة ، حتى يؤلف منهما دواء بالدرجة المطلوبة .

٢ ـ إن كثيراً من المفردات لا يمكن استعمالها دون خلط مع شيء آخر ، مثلاً إذا احتجنا إلى مرهم وجب خلط الأدوية بالزيت .

٣ ـ إصلاح ما لا يخلو منه كثير من الأدوية من الكيفيات الكريهة بإصلاح الطعم أو الرائحة .

٤ ـ كسر قوة الدواء الضار بشدة قوته .

٥ ـ مقاومة العلل التي تحتاج إلى قوى متضادة ، كالعلل التي تحتاج إلى ردع وتحليل معاً كالغلغموني في تزيده .

٦ ـ حاجتنا إلى دواء عام واحد يستعان به لمقاومة عدد من العلل التي لم يستعد لها ، كالسموم ، وهذا كان الدافع إلى اتخاذ الترياق .

المتشككون : ـ

وعليّ الآن ذكر فئة هامة من الأطباء ، هؤلاء الذين شكوا في قيمة العلاج بالدواء ، فمنهم من اعتمد على الراحة وتهيئة الغذاء والمناخ المناسبين ، كابن النفيس الذي روى عنه في « مسالك الأبصار » أنه ، إذا وصف لا يصف دواء ما أمكنه أن يصف غذاءً ، ولا مركباً ما أمكنه الاستغناء بمفرد ، وكان ربما وصف القمحية لمن شكا قرحة ، والتطماج لمن شكا هواء ، والخروب لمن شكا إسهالاً . . .

حتى قال له العطار الشرابي الذي كان يجلس عنده : « إذا أردت أن تصف مثل هذه الوصفات اقعد على دكان اللحام ، وأما إذا قعدت عندي فلا تصف الا السكر والشراب والأدوية » . ولهذا السبب فقد قال صاحب (المسالك) : « إن ابن النفيس على وفور علمه بالطب وإتقانه لفروعه وأصوله كان قليل البصر بالعلاج » .

ومنهم من بنى شكه على حجة كانت تبدو منطقية في ظاهرها ، وهي أن كل ما يبلغ المعدة لا بد له من أن ينفذ أولاً إلى الكبد ، ثم من الدم إلى جميع البدن ، فمن أين يجوز القول إن من الأدوية ما ينفع الكبد خاصة ومنها ما ينفع الطحال ومنها ما ينفع الكليتين .

وقد رد عليهم المؤمنون بقوة العقاقير بحجج مستمدة من التجربة .

كلمـــة الختـــــام : ـ

ليس دور المؤرخ الحكم على صواب النظريات التي تواتر ظهورها منذ الأزل وحسبه أن يضعها في موضعها مما سبق وما لحق بها ، وأن يحاول تحديد ما كان نصيب المعرفة والحضارة من التقدم أو التأخر أو التطور بسببها ، فإنه لاعيب على « نيوتن » أن أقام نظرية الجاذبية الكونية التي دحضها « اينشتاين » ، ولن يعيب « اينشتاين » في المستقبل أن تقام نظرية أقرب إلى الصواب ، فما النظريات سوى محاولات ترمي الى استنباط قوانين عامة من حصيلة المعلومات المجمعة في عصرها وتصحيح القوانين المأخوذ بها سابقاً ، فإنه من الطبيعي أن تكون النظريات وليدة عصرها ومتطورة مع تطوره .

ولذا فإنه من السذاجة والتفاهة بمكان أن نزري بالقدامى وأن نقول مثلاً إن ابن سينا كان فيلسوفاً ولم يكن طبيباً ، ونهمل الأوجه الإيجابية فى إسهامه ، بل بالعكس فإنه علينا أن نعترف بأن فلسفة ابن سينا الطبية ـ شأنها شأن فلسفة الرازى وابن النفيس وغيرهم ـ كانت مبنية بناء منطقيا محكما على ماتيسر لهم من المعرفة ومن الملاحظات ، أى أنهم سعوا إلى الحق بالحس وليس بالوحي .

فإننا إذا ابتغينا تتبع الغذاء من المعدة إلى الأنسجة لما وجدنا وصفا أبلغ من وصف ابن سينا للرطوبات الذى أسلفنا ذكره .

وإذا اعتبرنا عمليات الأيض والتمثيل لما عثرنا على وصف أقرب إلى الحقيقة من الاعتراف بقوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ، وهى توافق مانسميه اليوم بمضخات البوتاسيوم والصوديوم والخمائر الهاضمة وكل ما نفسره اليوم بالوصلات الطاقية والوصلات الفوسفاتية والخمائر دون معرفة حقيقة كنهها .

ولا يقدّم معرفتنا أن نسمي القوة النامية هورمون النمو ، أو القوة الغاذية هورموناً ابتنائياً ، فإننا بكل تواضع علينا أن نعترف بأنها تسميات تفسر ولا تبين .

لقد أوضحنا فيما سبق بعض الجوانب الواقعية فيما يبدو خليطاً من التخيلات والأحلام ، إلا أن هذه التخيلات والأحلام لم تتولد في فراغ ، وحتى إذا تولدت في المنام حسب قول أصحاب القياس فإنما تولدت فيه بقدر ما يعتمد الخيال والحلم على الخبرة والمنطق والانهماك في التفكر ، كما اعتمد حلم العالم (كيكولي) الذي أوضح له صورة جزيء البنزين التركيبية على خبرة وسابق تعمق في التفكير .

وإن كانوا قد بنوا ترسانتهم الدوائية على ملاحظات سطحية وعلى القياس فإنهم - كما أسلفنا - أخضعوها لمحك الاختبار الذي وضعوا له دستوراً لا يقل إحكاماً عن أدق معاييرنا .

هذا ما يدعونا إلى تقديرهم وعدم التعالي عليهم بمعلوماتنا التي ما زالت - ولاتزال - ناقصة ، إذ علينا أن ندرك حقيقة مؤلمة وهي أننا كلما تقدمنا خطوة وجدنا أمامنا جداراً يتقهقر خطوات ويزداد كثافة ومناعة ، كأن نهاية المعرفة محرمة علينا إلى الأبد .

***

المـراجـع

ابن أبي أصيبعه ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ١٩٥٧ : دار الفكر

ابن سينا ، القانون في الطب ، طبعة بيروت : دار الفكر

عبد اللطيف البغدادي : مقالتان في الحواس ومسائل طبيعية . . . دراسة وتحقيق الدكتور بول غليونجي والدكتور سعيد عبده ، ١٣٩٢ - ١٩٧٢ ، الكويت : وزارة الإعلام .

***

الكتابات القديمة

سيد فرج راشد

أصول الكتابة العربية الشمالية وتطورها في ضوء النقوش : ـ

ما من لغة يملك اهلها اسباب الزهو بها والحرص عليها كاللغة العربية ، ذلك أنها هي اللغة التي اختارها الله تعالى لينزل بها القرآن الكريم ، هدى للناس ورحمة . وعندما رتّل سيدنا محمد ﷺ القرآن على الناس بلسان عربي مبين ، توثقت الرابطة بين لغته والدين الجديد ، مما جعل هذه اللغة لغة الدين والثقافة والدبلوماسية . واذا تتبعنا الأبحاث التي أجريت في فقه اللغة التاريخي والمقارن وجدنا أن اللغة العربية أقرب الصور الى اللغة السامية الأم التي اندثرت وتفرعت عنها مجموعة « اللغات السامية »[1] .

وأول من استخدم هذا الاصطلاح هو العالم الألماني شلوتسر في عام ١٧٨١م ، وقد استخلص هذه التسمية من الجدول الخاص بأنساب نوح عليه السلام والموجود في التوراة (سفر التكوين ـ الاصحاح العاشر) ، ذلك الجدول الذي يسجل الصلات بين الشعوب المختلفة في صورة سلاسل انساب تنحدر من أبناء نوح (سام وحام ويافث) .

وقد جاء جدول الأنساب لافتا للنظر ، وهو أن مؤلفه قد بنى تقسيمه على اعتبارات سياسية وجغرافية ، اكثر من اعتماده على صلات القرابة والرابطة الشعبية ، مما جعل الشك يتسرب الى بعض الباحثين في صحة ما جاء في هذا الجدول فيقول العالم تولدكة : ان مؤلف جدول الأنساب اعتمد على صلات الفينيقيين السياسية بالمصريين في نسبهم الى حام . على الرغم من أنهم أقرب الى العبريين للصلات العنصرية واللغوية المتينة بينهم ، كما جعل العيلاميين من ابناء سام على الرغم من ان

---

(١) د. حسن ظاظا : الساميون ولغاتهم ص ١١٩ .

لغتهم غير سامية ، وربما لأن كاتب جدول الأنساب وجدهم خاضعين لدولة آشور السامية ولا شأن للجدول باللغات .

لكن العالم بروكلمان يرى ان بني اسرائيل هم الذين اقصوا الفينيقيين عن نسبهم الى سام لأسباب سياسية ودينية .

وقد تعددت اراء العلماء واختلفت اقوالهم حول المهد الأصلي للساميين ، فبعضهم يزعم انه كان بلاد أرمينية على حدود كردستان ، وتزعم هذا الرأي المستشرق الفرنسي رنيان اعتمادا على ما جاء في سفر التكوين (١٠ : ٢٢ - ٢٤ ، ١١ : ١٢) .

وقد تزعم العالم جويدي الرأي القائل بأن المهد الأصلي للساميين كان جنوب العراق على نهر الفرات ، وقد أقام نظريته على اسس لغوية تجعل اصل الساميين في ارض الرافدين ، بينما يرى موسكاتي وشبرنجر وغيرهم ان الجزيرة العربية كانت نقطة الانطلاق للهجرات السامية [٢] ، وقد دلل موسكاتي على نظريته بأن وثائق التاريخ ليست الأساس الوحيد ، بل ان الأصول الاقتصادية والاجتماعية للصحراء تجعل سكانها من البدو ينزعون للهجرة الى المناطق الزراعية المحيطة . وهذا هو أصح الآراء ، وأقواها سندا ، واكثرها اتفاقا مع علم الآثار وحقائق التاريخ[٣] .

ومن المهم هنا ونحن نحاول ان نعالج هذا الموضوع ، نلاحظ ان الكثرة الغالبة من المستشرقين تؤيد النظرية التي تقول : إن شبه الجزيرة العربية ، هي المهد الأصلي للساميين ومنها تدفقوا عبر التاريخ الى المناطق الزراعية في بلاد الرافدين وسوريا وفلسطين والحبشة ، ووجود الساميين في شبه الجزيرة العربية أدى الى المحافظة العنصرية واللغوية . ومؤدى هذا كله أننا نتوقع العثور على أقدم الحضارات هنا ، واللغة العربية شاهد على صدق هذا الحكم ، فهي تشتمل على عناصر لغوية قديمة جدا بسبب وجودها في اماكن بعيدة في شبه الجزيرة العربية ، وكما يقول موسكاتي : « ان عرب العصور السابقة للإسلام حافظوا على حياتهم الدينية والاجتماعية وعلى الأحوال السامية القديمة اكثر من أي شعب آخر ، كما احتفظوا دون تغيير يذكر بالأحوال المادية لحياة الصحراء ، كذلك اشكال الطقوس المستعملة بين الساميين حتى بعد اقامتهم بين شعوب مستقرة تنم غالبا عن اصولهم البدوية[٤] .

غير انه من المسلم به الآن لدى معظم المستشرقين أن اللغة العربية قد احتفظت بكثير من الأصول السامية القديمة في مفرداتها وقواعدها ، وأنه لا تكاد تعادلها في ذلك أية لغة سامية أخرى . ولقد وقفنا من هذه المقارنات على ان السبب في هذا يرجع الى نشأتها وبقائها في منطقة منعزلة هي أقدم موطن للساميين ، فضعفت فرص احتكاكها باللغات الأخرى .

وقد وقفنا على نص هام جدا رواه عن الخليل بن احمد (المتوفى عام ١٧٥هـ) الأندلسي ابن سيده في معجمه المخصص في القسم الأخير الخاص بأسماء الاعلام من ان « كنعان بن سام بن نوح ، ينسب اليه الكنعانيون ، وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية(٤أ) .

وكذلك ادرك الامام ابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) ان اللغة العربية والعبرية والسريانية متفرعة

---

(٢) د. رمضان عبد التواب : فصول في فقه اللغة ص ٤٠ .
(٣) موسكاتي : الحضارات السامية القديمة ترجمة للدكتور يعقوب بكر ص ٥٣ .
(٤) موسكاتي : المرجع السابق صفحات ٥٧ ، ٥٨ .
(٤ أ) ابن سيده : المخصص ج١٣ ، ص ١٦٧ .

من اصل واحد ، فقال ما نصه : « ان الذي وقفنا عليه وعلمناه يقينا ، ان السريانية والعبرية والعربية ، التي هي لغة مضر وربيعة لا لغة حمير ، واحدة تبدلت بتبدل مساكن اهلها فحدث فيها جرس . . » كذلك قال الامام السهيلي (المتوفى سنة ٥٨١هـ) : « وكثيرا ما يقع الاتفاق بين السرياني والعربي او يقاربه في اللفظ »[٥] .

وكان اليهود الأندلسيون المعاصرون لهؤلاء المسلمين ، يتفقون معهم في هذا الرأي كما يبدو ذلك جليا في مقدمة « كتاب اللمع » في النحو العبري لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي المعاصر لابن حزم .

ومؤدى هذا كله هو ان العربي في نظرته الى تاريخ اللغات وتقسيمها ، اقدم بكثير من مفهوم البعض بأن تقسيم اللغات كان يرجع في اوروبا الى القرن التاسع عشر الميلادي .

وتنقسم اللغات السامية بصفة عامة الى مجموعات على النحو التالي : -

١ - السامية الشرقية وهي الأكدية بفرعيها البابلي والأشوري وهي عبارة عن نقوش مكتوبة بالخط المسماري ومن أهم هذه النقوش قانون حمورابي ، وموطن هذه اللغة بلاد ما بين النهرين .

٢ - السامية الغربية الشمالية تنقسم الى اللغتين الكنعانية والآرامية :-

أ - اللغة الكنعانية ويتفرع عنها اربع لغات هي اللغة المؤابية - اللغة الفينيقية واللغة العبرية واللغة الأوجاريتية .

ب - اللغة الآرامية وتنقسم الى : -

١ - الأرامية القديمة : -

أ - آرامية النقوش / اقدم نص فيها هو نقش زنجيرلي ويرجع الى القرن ٩ ق . م .

ب - الآرامية الدولية / التي استعملت ايام امبراطوريات آشور وبابل وفارس (من القرن السابع حتى القرن الرابع ق . م) .

وقد عثر على نقوش منها في شمال شبه الجزيرة العربية في تيماء ومدائن صالح (الحجر) وفي مصر .

جـ - آرامية العهد القديم .

٢ - الآرامية الغربية : -

أ - الآرامية النبطية / وتمثلها نقوش مدائن صالح (الحجر) والعلا ، وسلع (البتراء) (من القرن الأول ق . م . الى القرن الثالث الميلادي) ، وكان الأنباط قد أخذوا الأبجدية الآرامية ثم طوّروها وحوّلوها من كتابة منفصلة الحروف الى كتابة متصلة ، وعنهم أخذ العرب الكتابة التي نستعملها اليوم ، وهو ما سوف نتعرض له تفصيلا .

ب - الآرامية التدمرية / وتمثلها نقوش تدمر (من القرن الأول ق . م . الى القرن الثالث الميلادي) .

جـ - الآرامية اليهودية / ويمثلها ما كتبه اليهود من الترحوم والتلمود الأورشليمي والمدراش (من القرن الثاني الى القرن الخامس الميلادي) .

د - الآرامية المسيحية / التي كان يستعملها نصارى فلسطين بين القرنين الخامس والثامن الميلادي .

---

(٥) رمضان عبد التواب : المرجع السابق صفحات ٤٣ ، ٤٤ .

٣ ـ الآرامية الشرقية :

أ ـ آرامية التلمود البابلي (من القرن الرابع الى القرن السادس الميلادي) .

ب ـ آرامية الصائبة وهي تسمى اللغة المندائية أو المندعية (من القرن الثالث الى الثامن الميلادي) .

جـ ـ اللغة السريانية (من القرن الثالث الى القرن الثالث عشر) . وهي لهجة آرامية قديمة نشأت في الرها بالقرب من حدود سوريا وهي اهم اللهجات الآرامية وأغناها في الإنتاج الأدبي والعلمي والفلسفي .

٣ ـ السامية الغربية الجنوبية : وتنقسم الى : ـ
أ ـ اللغة العربية : ـ

١ ـ العربية الشمالية / وهي لغة وسط وشمال شبه الجزيرة العربية ، واعرقها واخلدها العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم ومن لهجاتها الصفوية واللحيانية والثمودية .

٢ ـ العربية الجنوبية / وتضم اللغات السبئية والمعينية والحميرية والحضرمية القتبانية .

ب ـ اللغة السامية في الحبشة / الاثيوبية او الجعزية (اللغة القديمة المقدسة) وهي تعتبر من احدث اللغات السامية وقد تطورت هذه اللغة ، وتفرعت عنها لهجات الأمهرية (اللغة الرسمية) والتجرية والتجرينية (وهما لغتا الحديث في المناطق الشمالية من الحبشة)[٦] .

الخصائص المشتركة بين اللغات السامية

تتميز مجموعة اللغات السامية عن غيرها بخصائص وصفات مشتركة ، لعل اهمها الخصائص اللغوية . فبين اللغات السامية تشابه كبير في الاصوات والصيغ والتراكيب والمفردات ، وهذا يرجع الى الأصل المشترك لهذه اللغات .

ويقوم الأصل السامي في الغالب على اساس الصوامت « الحروف الساكنة » ، ويرتبط معنى المادة اللغوية في اللغات السامية بمجموع الصوامت التي تكون كل مادة ، ومعظم الكلمات فيها تتكون من ثلاثة اصوات ساكنة . فمن خصائص اللغات السامية ، انك اذا عرفت الأصل الثلاثي عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها .

فاذا عرفت كلمة « كتب » التي تقوم وحدتها على اساس وجود الأصوات الصامتة الثلاثة الكاف والتاء والباء ـ بهذا الترتيب ـ لاخرجت منها « كاتب وكِتاب وكتابة ومكتوب . . الخ » .

وكان ذلك بإضافة مقاطع من حروف في صدر الكلمة او وسطها او آخرها لتتكون الصيغ الاسمية والفعلية ، وهذا يوضح لنا السبب وراء ترتيب معاجم اللغات السامية على حسب الجذور . كما انه لهذا السبب أيضا تميّز الفعل في اللغات السامية بسلسلة من الأوزان المزيدة المشتقة من المعنى الأصلي .

والإعراب ظاهرة أصيلة في اللغات السامية القديمة

---

(٦) انظر تفصيلاً أكثر في تقسيم اللغات السامية في المراجع التالية :
أ ـ د. محمود فهمي حجازي : علم اللغة العربية صفحات ١٣٢ ـ ١٣٤ .
ب ـ د. حسن ظاظا : الساميون ولغاتهم صفحات ١١٠ ـ ١٢٣ .
جـ ـ كارل بروكلمان : فقه اللغات السامية صفحات ٦ ـ ٢٥ .
د ـ د. السيد يعقوب بكر : دراسات في فقه اللغة العربية ص ٢ ـ ٦ .

اندثرت في معظمها واحتفظت به اللغة العربية ، لأنها أقرب اللغات السامية الى اللغة السامية الأم ، فاللغة العربية « لغة محافظة تتغير ببطء » كما يقول المستشرق فرجسون A.Fergson[٧] .

ويلاحظ في الجر بالإضافة ، أن يكون المضاف خاليا من اداة التعريف التي تدخل على المضاف إليه .

واحتفظت اللغات السامية الجنوبية (العربية الشمالية والعربية الجنوبية القديمة والأثيوبية) بنمط خاص من الجمع وهو جمع التكسير بالاضافة الى الجمع السالم الذي يتميز بلاحقة في نهاية الاسم .

كما تتميز اللغات السامية بأصوات الحلق (في العربية الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة) ، وهي الأصوات التي تخرج من الحلق ، كما تتميز بأصوات الاطباق او التفخيم (ففي العربية القاف والصاد والطاء والضاد والظاء) . وتتميز أصواتها في اتخاذ اللسان شكلا مقعرا منطبقا على الحنك الأعلى مع رجوعه الى الخلف قليلا[٨] . لأن التفخيم او الاطباق يحدث بتوسعة التجويف الهوائي الذي يرن فيه الصوت . مما يسمى في علم الصوت من العلوم الطبيعية حيز الرنين (مثل علبة العود وصندوق البيانو) .

واللغات السامية لغات اشتقاقية يندر فيها استعمال السوابق واللواحق مثل الانجليزية describe de + scribe بمعنى وصف[٩] .

ومن خصائص اللغات السامية في التراكيب وجود الجملة الاسمية المركبة من مبتدأ وخبر ليس بينهما فعل رابط ، انما يحصل ارتباط الاسناد بعلامات الاعراب والتعوّد العقلي . ويبدو ان اللغة السامية الأم لم تكن ذات جمل طويلة ، بل كانت الجملة بسيطة التركيب وتتميز بقصرها . وتوضع الجمل بعضها ازاء بعض مع ربطها عن طريق الواو . وهذا واضح في العبرية القديمة والعربية في نصوصها القديمة ، ولكن بمضي الزمن تعقدت الجملة في اللغات السامية الحديثة .

وهذه الكثرة الغالبة من الخصائص اللغوية للغات السامية التي اوردناها يفترض فيها طبقا للمنهج المقارن انها ظواهر موروثة عن اللغة السامية الأم ، يصدق هذا على الأصوات وعلى الأبنية الصرفية وعلى التراكيب والمفردات . فتلك الخصائص المشتركة ميراث سامي قديم[١٠] .

وأغلب الظن ان اللغة السامية الأم قد عاشت في الجزيرة العربية ، وانتقلت الى بادية الشام والعراق واليمن والحبشة مع الهجرات التاريخية المتتالية للساميين الأول من المهد الأصلي لهم[١١] (الجزيرة العربية) ، وفي هذه المناطق تكونت اللغات السامية المختلفة . وهكذا استنتج المستشرقون ـ وفي مقدمتهم بروكلمان ورايت ـ أن العربية ناطقة بما كان في نطق السامية الأم ، ومؤدى هذا كله ان أوفى هذه الابجديات واشدها

(٧) دائرة المعارف البريطانية (١٩٦٤) المجلد الثاني ص ١٨٢ ب .
(٨) د. ابراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ص ٥١ .
(٩) يعقوب بكر : دراسات في فقه اللغة ص ١٢ .
(١٠) راجع أ ـ فقه اللغة للدكتور عبد الواحد وافي صفحات ١٢ ـ ١٧ .
ب ـ الساميون ولغاتهم صفحات ١٧ ـ ٢١ .
جـ ـ علم اللغة العربية للدكتور محمود حجازي صفحات ١٣٩ ـ ١٤٨ .
د ـ دراسات في فقه اللغة للدكتور يعقوب بكر ص ١٠ ـ ١٤ .
(١١) محمود فهمي حجازي : علم اللغة العربية ص ١٥٠ .

انطباقا على مخارج الساميين الأول هي ابجدية العربية الفصحى[١٢] .

هـذه هي مجموعة اللغات السامية وخصائصها المشتركة والتي تنتمي اليها لغتنا العربية ، ولعل الفرصة هنا سانحة لأضع بين يدي القارىء في ايجاز آراء بعض العلماء العرب في نشأة الخط العربي ، حيث هناك من ضروب المعلومات الأولية التفصيلية ما ليس له أول ولا آخر ، ومنها ما لا يقوم على اسس علمية محددة ، فكان لابد من الاحتكام عند المفاضلة الى البحوث العلمية التي تعتمد على البراهين .

وفي نشأة اللغات يتأخر ظهور الخط وقتا طويلا بالنسبة لظهور اللغة نفسها ، لأنه اذا كانت اللغة طبيعية في الانسان فالخط يعتبر خطوة حضارية صناعية كما يقول ابن خلدون : « إن الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية ، فهو ضرورة اجتماعية اصطنعها الانسان »[١٣] .

بدايات الخط العربي :

اخذ العرب الخط عن الحيرة التي نقلته من الأنبار ، والأنبار عن اليمن ، اي ان الخط العربي اشتق من خط المسند الحميري الجنوبي ، وايد هذه النظرية ابن خلدون[١٤] ، كما ذكر حفني ناصف في كتابه « تاريخ الأدب » ، وعلى رأينا هذا يكون الخط المسند من اصول الخط العربي[١٥] . وان كانت الدراسات المقارنة قد اثبتت ان الخط العربي لم يقتطع من المسند الحميري او فروعه التي عرفت عند الثموديين والصفويين واللحيانيين .

وقد رفض الدكتور يحيى نامي هذه النظرية وقال : « ان الخط العربي لم يقتطع من المسند الحميري كما تقول هذه الرواية ، وليس هناك اية علاقة بينهما سوى انهما قد اشتقا من أصل سامي واحد . ويظهر من مقارنة هذه الحروف العربية القديمة التي تدل على انها تختلف عن بعضها اختلافا شديدا[١٦] .

ويرى الدكتور عبدالرحمن الأنصاري ان هذه النظرية خاطئة ويعلل ذلك بقوله :

« ولكن يبدو ان الخط الذي عرف في هذه المنطقة ، انما عن طريق الشام خاصة ، وان الطريق التجاري يسهل انتقال هذا النوع من الثقافة ، وان هناك هي قبيلة بني عبد ضخم التي كانت تسكن الطائف وهي من القبائل التي يبدو انها نزحت الى هذه المنطقة بعد سقوط الانباط والتدمريين ، ثم نجد الغساسنة وقد سكنوا بادية الشام وكانوا على علاقة بالقبائل العربية في الجزيرة كالأوس والخزرج في يثرب (المدينة) ، ولا يستبعد ان يكون هذا من العوامل التي ساعدت على نزوح هذا الخط ، ولا ننسى ان فارس كانت تحكم اليمن ابان ظهور الاسلام ، وكانت دولة فارس تكتب بالخط الآرامي ، ولذلك فكان الطريق مفتوحا الى دخول الآرامية الى غرب الجزيرة من الجنوب الى الشمال .

وتطور الخط الآرامي الى الكوفي ثم الى الكتابة التي نكتب بها في الوقت الحاضر ، وربما يرد علينا سؤال ،

---

(١٢) الساميون ولغاتهم : ص ١٩ .

(١٣) مقدمة ابن خلدون : ص ٣١٨ .

(١٤) مقدمة ابن خلدون : ص ٣١٩ .

(١٥) حفني ناصف : تاريخ الأدب ص ٥١ .

(١٦) د. خليل نامي / أصل الخط العربي وتطوره ص ٤ (مجلة كلية الآداب ـ المجلد الثالث ـ الجزء الأول عام ١٩٣٥م) .

لماذا اختار العرب الخط الآرامي مع ان حروفه لا تزيد عن اثنين وعشرين حرفا ، في حين ان حروف المسند كاملة ثمانية وعشرون حرفا ؟.

الذي نعتقده سببا لذلك هو مرونة الخط الآرامي وقدرته على التكييف ، في حين أن الخط المسند يعتمد على الزوايا والدوائر .

وهناك أشياء يصعب تطويرها ، كما اننا نعتقد ان الخط الآرامي قد برز بشكل واضح بمنطقة حضارية اغرت عرب الشمال الذين قاموا بدور تجاري بعد سقوط دول جنوب الجزيرة العربية ، وهذا يمكن ان تفسر به كتاباتهم بالخط الآرامي وتركهم المسند[١٧] .

وهناك روايات تقول بان الكتابة العربية جاءت من الحيرة ، والحيرة كما نعلم كانت مركزا حضاريا يدين بالمسيحية ، وكان اهلها يكتبون الخط السرياني (الخط الحيري) ، ولقد وقفنا طويلا عند احدى هذه الروايات ، ويرجع تاريخها الى القرن الثاني الهجري وهي مارواه البلاذري في كتابه الشهير « فتوح البلدان » ونصه : « انه قبل ظهور النبي عليه الصلاة والسلام ، وضع ثلاثة من قبيلة طيىء هذا الخط الذي اخذوه عن السوريان في بقا[١٨] ، وانه سرعان ما انتشر هذا الخط وتعلّمه اهل الحيرة والانبار ، وإخيرا جاءوا بهذا الخط الى مكة المكرمة » .

والسؤال الذي يتردد هنا هل الخط العربي اشتق من الخط السرياني برغم تشابههما في بعض الحروف والخصائص ؟

ويجيب د . يحيى نامي اجابة قاطعة فيقول : « بأن الخط العربي لم يقتطع من الخط السرياني ولم يشتق منه ، بل هما نوعان مختلفان قد اشتقا من اصل واحد وهو الخط الآرامي المربع ، وما هذه الحروف المتشابهة والخصائص المتفقة التي نجدها في هاتين الكتابتين الا نتيجة لكونهما قد خضعا لظروف واحدة ، ومرا على أدوار متشابهة ، وذلك كما يتضح من هذه الكلمات السريانية وما يقابلها من الحروف العربية »[١٩] .

وهكذا تعددت بين أيدينا الآراء في تحديد أصل الخط العربي ، فكان لابد من الاحتكام الى احدث ابحاث فقه اللغة التاريخي المقارن،ومن خلاله رجّح معظم المستشرقين نظرية اشتقاق الخط العربي من الخط النبطي . وبقي سؤالنا الأخير من هم الأنباط ؟ وكيف كتبوا نقوشهم بالخط النبطي حتى تطور الى الخط العربي ، وهل جاء ذلك من خلال بعض التغييرات التي نشأت تبعا لأزمنة كتابتها ؟

فالنبطية لهجة آرامية كتب بها الأنباط نقوشهم حتى القرن الثالث الميلادي ، ومن الثابت انهم شعب عربي عاش في أقصى شمال الجزيرة العربية وجنوب الشام ، بعد ان هاجر من جنوب الجزيرة العربية المهد الأصلي لهم . وكانت اعظم فترات ازدهارهم ، هي الفترة الممتدة من القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن الأول الميلادي .

هذا على الرغم من ان تاريخهم يرجع أبعد من ذلك ، وانهم كانوا قد اتخذوا سلع (البتراء) عاصمة لهم في القرن الرابع قبل الميلاد ، وهذا ما يؤكده استرابون الجغرافي اليوناني القديم ، وقد امتد نفوذ

---

(١٧) د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري : محاضرات عن تاريخ الجزيرة العربية ص ١٧ .
(١٨) بقا هي بلدة تقع على نهر الفرات وعلى مقربة من الحيرة عاصمة اللخميين .
(١٩) يحيى نامي : أصل الخط العربي ص ٤ .

الأنباط السياسي شمالا حتى شمال دمشق ، وجنوبا حتى شمل مدائن صالح (الحجر) التي كانت عاصمة ثانية لهم . وقد قضى الرومان على استقلال الأنباط عام ١٠٦م ، وظلوا تابعين لروما عدة قرون ، ولا يعرف العلماء شيئا عن تاريخهم قبل العصر الهيلينستي .

وقد عاش الأنباط حياة رعوية بالاضافة الى نشاطهم التجاري الكبير ، وكانت لغتهم العربية آنذاك لغة محلية منطوقة غير مدونة اي لم يكن لها خط فكتب الانباط كما كان يكتب جيرانهم الآراميون ، فقد توثقت العلاقات المادية والثقافية بينهم في الشمال عن طريق التجارة . وكانت الآرامية لغة الحديث والتعامل اليومي ولغة الدبلوماسية في فلسطين والأردن وبلاد الشام وآسيا الصغرى منذ القرن السابع قبل الميلاد وحتى ظهور الاسلام حيث حلت محلها اللغة العربية .

فكان لزاما اذن ان يتأثر الأنباط باللغة الآرامية ، حيث فرض عليهم نشاطهم التجاري التعامل بالآرامية مع غير العرب ، ولذلك كان من السهل على الانباط ان يكتبوا نقوشهم باللغة الآرامية وأن يتأثروا بالحضارة الآرامية ، ولكنهم ظلوا يتحدثون باللغة العربية في شئون حياتهم اليومية .

والأنباط إنما سموا بهذا الاسم لاستنباطهم ما يخرج من باطن الأرض ، ويروي حديث للنبي عليه الصلاة والسلام « لا تنبطوا في المدائن أي لا تتشبهوا بالنبط في سكانها واتخاذ العقار والملك »[٢٠] .

وتظهر عروبة الأنباط من استخدامهم اللغوي ، فهناك ألفاظ تأتي بمعانيها العربية في نقوشهم مثل « ولد ، ضريح ، رهن . . » كما ان الكثرة الغالبة من اسماء الاعلام التي ترد في نقوشهم ، هي اسماء عربية مثل « وائل ، حوشب ، حارثة ، جذيمة ، عائذ ، وهب الله ، تيم الله » .

وكذلك تأتي الأفعال بمعانيها كما في العربية[٢١] ، ومثال ذلك : « هلك ، صنع ، لعن » وبالاضافة الى هذا فقد وجد اثر النحو العربي في النقوش النبطية ، ودليلنا الى ذلك ظهور اداة التعريف العربية « أل » في نقوشهم بينما لا تستخدم اللهجات الآرامية الأخرى للتعريف الا حرف الألف في آخر الكلمة للدلالة على صيغة التعريف (نقش مدائن صالح في عام ٢٦٧م) . كما استعمل الأنباط الفاء للترتيب كما هي في العربية ونلاحظ انها غير موجودة في اللهجات الآرامية الأخرى ، ومثال ذلك : « وبنيه فبناته واولادهم »[٢٢] .

ومؤدى هذا كله ، أن كل مظاهر التطور اللغوي التي اوردناها تؤكد بما لا يدع مجالا للشك ، أن أصل الأنباط قبائل عربية هاجرت من جنوب الجزيرة الى شمالها واختلطت بالآراميين ، وتأثرت بالحضارة الآرامية ثم دوّن الأنباط نقوشهم بالخط الآرامي الا انهم لم ينسوا لغتهم الأصلية ، اي اللغة العربية حيث كانت لغة حديثهم في الحياة اليومية .

وبعد هذا ننتقل الى الكلام عن النقوش النبطية لنتعرف على الخط النبطي في أزمنة مختلفة تمت خلالها بعض التطورات المحلية في كتابة الحروف ، لنعرف كيف انبثق الخط العربي من هذا الأصل ، وكذلك دراسة هذه النقوش دراسة مفصلة ، وأهمها النقوش التي

---

(٢٠) لسان العرب : جـ٢ - ص٢٨٨ .
(٢١) محمود حجازي : المرجع السابق - ص١٨٢ .
(٢٢) يحيى نامي : ص٩

وجدت في مدائن صالح (الحجر) والعلا (ددان) وسلع (البتراء) وحوران .

وأما عن الكتابة النبطية فمن الممكن ان نتبين خصائصها ونتتبع تطورها من خلال نقوش مدائن صالح في القرنين الأول والثاني الميلاديين ، وذلك لقربها من الموطن الأصلي للأنباط . تلك ناحية وناحية اخرى ، اننا نجد الكتابة النبطية تتطور بسرعة في طريق التحسن ، وذلك لما ظهر في حروفها من ميل الى الاستدارة مما افقدها المسحة النبطية وقربها من الكتابة العربية الجاهلية ، ويظهر ذلك بوضوح في نقش النمارة (٣٢٨م) .

وفي خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين واصلت الكتابة النبطية اندثارها ، ولكن روحها بعثت في ابداع على صورة الكتابة العربية الجاهلية كما نرى في نقش زبد (٥١٢م) وحران (٥٣٦م) .

ولابد هنا من اضافة نراها واجبة دفعا لسوء الفهم والتفاهم ، وتلك الاضافة هي ان احدا لا ينكر ان الصورة الأولى للخط العربي الجاهلي قريبة الشبه الى حد كبير من صورة الخط النبطي في مراحله الأخيرة .

وارتكازا على تلك النتيجة الهامة التي مؤداها ان اصل الخط النبطي قد اشتق من الخط الآرامي ، وجب علينا ان نبدأ بتتبع تطوره من اقدم النماذج حيث يكون الشبه كبيرا بين الخطين النبطي والآرامي . واقدم نقش نبطي عثر عليه حتى الآن هو نقش السويداء في منطقة حوران[٢٣] ونصه كالاتي :

وقراءته بالحروف العربية كما يلي :

ن ف س هـ د ي   ح م ر ت   دى
ب ن هـ   ل هـ
أ د ى ن ت   ب ع ل هـ

وترجمته الى العربية : ـ

ضريح حمرت الذي بناه لها أذينة زوجها .

ونلاحظ ان هذا النقش موغل في القدم واعتبره المستشرقون اقدم نقش نبطي ، ويرى د . يحيى نامي[٢٤] ان هذا النقش غير مؤرخ لان كاتبه قريب العهد بالكتابة الآرامية في حين يلفت الكونت دي فوجيه النظر الى الشبه الكبير بين الخط المستخدم في هذا النقش وبين الخط العبري المربع والخط التدمري ، وهما ينتميان الى الخط الآرامي الذي كان سائدا في المنطقة في القرن الأول قبل الميلاد . كما يرى الدكتور نامي ان خط هذا النقش اقرب الى الخط المربع العبري منه الى الخط التدمري . وذلك لقرب حوران من فلسطين حيث كان يستخدم الخط العبري الآرامي .

ونعرض هنا بشيء من الاجمال بعض النقوش التي تعود الى القرون الثلاثة الأولى للميلاد ، وخاصة التي عثر عليها في مدائن صالح (الحجر) ، وذلك لأنها كانت بعيدة عن النفوذ الآرامي وداخل الجزيرة العربية المهد الأصلي للأنباط ، ومن خلال دراستها سنحاول تتبع تطور الخط النبطي خلال هذه القرون الثلاثة ، وأن نتبين الظواهر اللغوية التي اوردناها قبل ذلك .

(٢٣) عثر الكونت دي فوجي الفرنسي على نقش السويداء عام ١٨٦٢م في منطقة حوزان .
(٢٤) يحيى نامي : ص ٣١ .

وحتى نخرج من نصوص هذه النقوش بالمعرفة التي تعود على دارسي اللغات السامية بالفـائدة ، وتجعلنا نستنبط أحكاما لغوية من خلال هذه المقارنة ، نجد لزاما علينا ان نكتب مرة اخرى نصوص النقـوش النبطيـة بفـواصل واضحـة بين الكلمـات مع الالتـزام الدقيق بشكل الحرف الأصلي كما جاء في النقش ، وذلك لأن معظم هذه النقوش كلماتها متراصة وملاصقـة بعضها البعض بدون فواصل . وحتى تعم الفائدة سنكتبها مرة ثانية بحروف عربية بدلا من الحروف النبطية .

فاذا وضعنا بدل كل حرف نبطي من هـذه الأسطر الأربعة حرفا عربيا تكون كتابة النقش كما يلي : ـ

١ ـ د أ ن ف س أ د ى أ ب ب ر

٢ ـ م ق ى م و ب ر م ق ى م أل د ى ب ن هـ

٣ ـ ل هـ أ ب و هـ ى ب ى ر ح أ ل و ل

٤ ـ س ن ت ل ح ر ت ت م ل ك ن ب ط و

ترجمة النقش وتحليله : ـ

١ ـ هذا نصب تذكاري (قبر) لأب بن

٢ ـ مقيم ابن مقيمئيل الذي بناه

٣ ـ له والده في شهر أيلول

٤ ـ في العام الأول للحارث ملك الأنباط

نقش العلا (٩ق . م)

١ -

٢ -

٣ -

٤ - (٢٥)

(٢٥) Cooke, G.A.; A text book of North-Semitic Inscriptions p. 214.

شرح النقش وتحليله : ـ

إذا تناولنا بالتحليل نقش العلا (٩ ق . م) نجد أن حرف الألف قد تطوّر تطوّرا ملحوظا ، حيث كان شكله في النقش الحوراني ، فاستدارت أضلاع المثلث التي تكون شكل الألف وأخذ ذراع الحرف يتحرك حتى التصق في أعلى الشكل هكذا ونلاحظ في نقش العلا أن حرف الهاء قد تطور وأصبح يكتب في أواخر الكلمات بهذا الشكل في كلمة بناه " " ب ن هـ ، واستمرت كتابة حرف الهاء كما هي في أواسط الكلمات كما في كلمة والده أ ب و هـ ى واستمر شكل الواو كما كان شائعا في الخط العبري الآرامي المربع .

أما حرف الياء فقد استمر استخدامه في أوائل وأواسط الكلمات بنفس الشكل الذي استخدم فيه في نقش حوران الا أن شكله قد تغير في أواخر الكلمات وأصبح على شكل رأس حمامة

وإذا انتقلنا الى حرف اللام فنجد أن شكله قد أصبح قريبا من شكله في اللغة العربية ، وذلك في أوائل الكلمات كما في له « » وتطور شكله قليلا في أواسط وأواخر الكلمات فقاعدته أصبحت أكثر استدارة ، أما حرف الفاء فقد كان في نقش حوران « » وأصبح في نقش العلا « » حيث استدارت رأسه واقتربت من الفاء العربية .

ومما يجدر ملاحظته أن اسم مقيم قد ألحق به واو في آخره « م ق ي م و » .

وذلك في آخر الاسماء التي تنونها العرب .

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١ ـ د ن هـ ك ف ر أ د ي ع ب د ت ي م أ ل هـ ي ب ر

٢ ـ ح م ل ت ل ن ف س هـ و ي هـ ب ك ف ر أ د ن هـ ل أ م هـ .

٣ ـ أ ن ت ت هـ ب ر ت ج ل هـ م و م ن ز م ن ش ط ر

٤ ـ م و هـ ب ت أ د ي ب ي د هـ د ي ت ع ب د ب هـ ك ل د ي ت ص ب أ

٥ ـ م ن ٢٦ ب أ ب س ن ت ٢٥ ل ح ر ت ت م ل ك ن ب ط و

٦ ـ ر ح م ع م هـ

ترجمة النقش وتحليله :

١ ـ هذا القبر الذي شيّده (عملة) تيم الله ابن .

٢ ـ حَمْلَة (حِمَالَة) لنفسه ثم وهب هذا القبر لأماه .

٣ ـ زوجته ابنة جُلْهُم منذ زمن توثيقه .

٤ ـ كهبة (كهدية ـ كمنحة) في يدها لكي تعمل به كل ما تريد .

٥ ـ (وكان ذلك) في السادس والعشرين من شهر آب من السنة الخامسة والعشرين (لحكم) الحارث ملك الأنباط .

٦ ـ المحبوب لدى شعبه .

نقش مدائن صالح (١٦ م)

١ –

٢ –

٣ –

٤ –

٥ –

٦ – (٢٦)

(٢٦) Cooke : Op. cit., p. 227.

نستطيع أن نتبين تغيير شكل حرف الالف « » في نهاية الكلمات ومثال ذلك كلمة « » ك ف ر أ » في السطر الأول ، الا أن شكل الالف في نهاية الكلمة يعود مرة أخرى الى شكله الأول « » ونجد ذلك في كلمة مماثلة في السطر الثاني « ك ف ر أ » وكذلك بقية الكلمات التي تنتهي بحرف الألف . ولا يدري أحد على وجه اليقين السبب الذي جعل كاتب هذا النقش يتردد في كتابة شكل حرف الالف في نهاية الكلمات على هذه الصورة .

أما شكل الباء فقد تميزت بشكلين في كلمة « ب أ ب » في السطر الخامس وفي أول الكلمة كانت قصيرة عنها في نهاية الكلمة ، وقد تطورت وأصبحت تشبه الباء العربية ، ونلاحظ في بداية السطر الرابع كلمة « م و هـ ب ت أ » بها حرف الواو وقد تطور من هذا الشكل « » وأصبح يقترب من الواو العربية فيما عدا ساق الواو التي ما زالت عمودية . « » .

وهناك ملاحظة هامة وهي أن حرف اللام في وسط الكلمتين « ت ي م أ ل هـ ي » ، « م ل ك » ، فقد أخذ شكل اللام النهائية .

ومن أبرز الظواهر اللغوية التي نجدها في هذا النقش هي إلحاق حرف الياء الى المضاف اليه من الاعلام المركبة كما ذكرنا آنفا « ت ي م أ ل هـ ي » تيم الله في العربية أصبحت تيم الهي في الكتابة النبطية . وهي أسماء عربية فنجد اسم جُلهُمُ « ج ل هـ م و » قد جاء قبيلة عربية كانت تسمى جُلْهمة .

نقش مدائن صالح (غير مؤرخ)

١-
٢-
٣-
٤-
٥-
(٢٧)

Jaussen et Saignac : .Misson Archeologique en Arabie II, p. 143. (٢٧)

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١ ـ أ ل هـ   ت ر ي   ج د ج ي أ   د ي
٢ ـ ح و ش ب و   ب ر   ن ف ي و   و ع ل ج أ
٣ ـ و ح ب و   ب ن د هـ ي   ب ن ي   س هـ م
٤ ـ ف ي ل ع ن   ب ر س   ل ي ل ي أ   م ن
ي م م أ
٥ ـ م ن   د ي   ى ن ف ق   ى ت هـ م   ل ع ل م

ترجمة النقش وتحليله :

١ ـ هذان اللحدان (المنامتان) هما
٢ ـ لحوشب بن نافيو ولعِلْجَة
٣ ـ ولحابو وأولاده بني سهم
٤ ـ فيلعن الذي يفصل بين الليل والنهار
٥ ـ كل من تحدثه نفسه باخراجهم الى الابد

ونستطيع أن نتبين اسم حوشب على أنه عربي الأصل ، بينما اسم نافيو فقراءته أكيدة في النقش وكما ذكر جوسن أنها كلمة بسيطة من الممكن أن تكون متصلة بالكلمة العربية « نفى » بمعنى « أبعد » ، في حين أن كلمة علجة فيها قليل من الشك من ناحية القراءة ، فالحرفان الأول والأخير فيها مؤكدان بينما الحرف قبل الأخير وهو الجيم غير مؤكد ، وعلى الرغم من أن الخط الرأسي « [illegible] » من الصعوبة ملاحظته ، فاننا نتصور الخط الرأسي عند توصيله كما هو منقوط مع الخطين الصغيرين ليكونوا حرف اللام في علْجة ، وكلمة علجة جاءت في معجم ياقوت على أنها اسم قبيلة . وقد تخيل جوسن كلمة علجة « [illegible] ع ل ج أ » في اللغة العربية جاءت من « بلج » بمعنى انشرح صدره ولمع أو « بلجه » بمعنى لمعان أو بياض وكلمة [illegible] (ع ب) يمكن أن تكون [illegible] ع ب د (عبد) ، وعلى ذلك تكون الكلمة [illegible] ع ل ج أ أصلها [illegible] ع ب د ب ل ج أ (عبد بلجه) وسقط حرف الدال عند كتابة النقش .

كما أن بني سهم هو اسم قبيلة عربية ذكرها كتاب الأغاني ، وجاءت كذلك في معجم ياقوت .

تلك ناحية وناحية أخرى نلاحظ أن اصطلاح « فيلعن الذي يفصل بين الليل والنهار » تعبير جديد له طعم توحيدي يعني الايمان بالاله الواحد ، ومن الممكن أن يحمل معنى الاشارة الى الاله دوشرا (٢٨) .

كما أن كلمة فيلعن [illegible] / ف ي ل ع ن » جاءت كما في العربية بمعناها ، وهذا يظهر عروبة الأنباط في استخدامهم اللغوي .

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١ ـ د ن هـ   ك ف ر أ   د ى   ع ب د
ح ش ى ك و   ب ر   ح م ى د و   ل ن ف
س هـ .
٢ ـ و ل ى ل د هـ   و ل ج ز ى أ ت   و س ل م و
أ ح و ت هـ
٣ ـ ب ن ت   ح م ى د و   (و)   و ل د م   و ل أ
ر س ى   أ ن و ش
٤ ـ ل م ك ت ب   ب ك ف ر أ   د ن هـ   ت ق ف
٥ ـ ك ل هـ   و ل أ   ل م ق ب ر   ب هـ
أ ن و ش

(٢٨) جوسن وسافيناك : المرجع السابق ـ ص ١٤٤ .

نقش مدائن صالح (٢١ م)

١- [illegible]

٢- [illegible]

٣- [illegible]

٤- [illegible]

٥- [illegible]

٦- [illegible]

٧- [illegible]

٨- [illegible]

٩- [illegible]

[illegible]

٦ - رح ق ل هـ ن أص دق ب ا ص دق
و م ن

٧ - (دي) ى ع فقد ك ع ي ر دن هـ ف ل اا
ي ت ى ل هـ .

٨ - ق ى م ب ى رح أ ى ر س ن ت
أ ز ب ع ى ن ل ح رت ت .

٩ - م ل ك ن ب ط و رح م ع م هـ روم ا
(و) ع ب د ع ب د ت ب س ل ى ا

ترجمة النقش وتحليله :

١ - هذا القبر الذي صنعه حُشَيب بن حُمَيْد لنفسه
٢ - ولأولاده ولجزئية وسَلْمَ (سلامو) أخواته بنات
٣ - حميد وأولادهم ولا يسمح لأي انسان
٤ - أن يكتب على هذا القبر أي شيء
٥ - ولا يدفن فيه أي انسان
٦ - غريب عنهم إلا إذا كان حقه بحقهم
٧ - والذي يعمل غير ذلك فلن يكون عنده
٨ - إذن بهذا ، في آيار من السنة الاربعين لحارثة ملك
٩ - النبط المحبوب لدى شعبه
(صنعه) روما وعبد عبدت المثالين

- ومن الملاحظ أن حروف هذا النقش مرسومة باهمال الى حد كبير ، فهناك قليل من الصدمات في بعض جهاته زادت من صعوبة قراءته ، فاختلفت قراءة جوسن وسافيناك عن قراءة كوربوس Corpos (وهي مجموعة النقوش السامية لفرنسا) في بعض النقاط ، فعلى سبيل المثال كلمة سلامو « [نبطي] س ل م و » التي جاءت في السطر الثاني قالت عنها مجموعة النقوش السامية كوربوس أنها تعني « سالومي » وهي تقابل كلمة « سلم » في اللغة العربية التي وردت في معجم ياقوت ، وهي اسم مؤنث كان شائعا في ذلك الوقت ويقابله في الفصحى « سلمى » .

- ووجود أسماء عربية في هذا النقش مثل حميد ، حوشيب ، جزيئة ، وسلم يدل على عروبة الأنباط ، كما أن استخدامهم لكلمة « [نبطي] وول دهـم » بمعنى « وأولادهم » ، يدل على استخدامهم للواو العربية . كما أضافوا ضمير الجمع للغائبين الى كلمة ولد [نبطي] ول د فأصبحت « [نبطي] ول د هـم » بمعنى أولادهم ، ومن الواضح أنها كانت تكتب « [نبطي] ي ل د هـ م » ، بمعنى أولادهم كما جاء في نقش مدائن صالح المؤرخ في سنة ٤ ميلادية (٢٩) .

- كما استخدم الانباط أداة النفي « لا « [نبطي] » في هذا النقش مثل استخدامها في اللغة العربية ، ومثال ذلك ما جاء في السطر الخامس « [نبطي] و ل ا ل م ق ب ر » بمعنى « ولا يدفن » .

- واذا أمعنا النظر في اسم حشيكو « [نبطي] ح ش ى ك و » الذي ورد في السطر الأول ، نجد أن جوسن قد اعتبر الحرف قبل الأخير كافا ، حيث يتشابه شكل الحرفين الباء والكاف تشابها كبيرا وهما في الاصل أقل تشابها (٣٠) ، لذلك نجد أنه من الأصوب أن نعتبره باء والواو الأخيرة للتنوين .

- كما أسلفنا ، وعلى ذلك يقرأ هذا الاسم « حُشَيبْ » وهو من الأسماء العربية .

واذا تتبعنا تطور شكل الحروف في هذا النقش لا نجد فيه أي أثر للألف النهائية « [نبطي] » وانما يستخدم

---

(٢٩) Cooke : Op. cit., pp. 224-225.
(٣٠) جوسن وسافيناك : ص ١٤٦ .

كاتبه الشكل الأول « ٮ » في أوائل وأواسط الكلمات وفي أواخرها .

أما حرف الهاء فقد استقر على شكل الابريق « » بينها لم يستقر في النقوش السابقة على شكل معين ، فهو يتذبذب بين الشكل المقفول والمفتوح وقد استقر شكله نهائيا على شكل الابريق في النقش الذي سيرد بعد ذلك .

كما نلاحظ أن حرف الحاء « » قد احتفظ بشكل الحاء التدمرية ، وذلك حتى لا يحدث خلط بين الحاء والتاء النبطية .

كما أن شكل الياء « » قد اتخذ شكلا موحدا في أوائل وأواسط الكلمات الا أن شكلها في نهاية الكلمات قد أصبح هكذا « » وابتعد عن شكل رأس الحمامة .

وكذلك اتخذ شكل الفاء شكل الفاء العربية « ٯ » ونجد ذلك في كلمة « » ك ف ر أ » في السطر الأول . أما شكل اللام فقد بدأ يأخذ شكل اللام العربية ، وهذا واضح في كلمة « س ل م و » سلامو (سلم) .

وكتابة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١ ـ د ن هـ ك ف ر أ دي ل م ج ي ر و ج ح ر ع أ ب ر
٢ ـ م ج ي ر و ل هـ و ل أ ح ر هـ دي ي ت ق ب ر و ن
٣ ـ ب هـ ل ع ل م أ ص د ق ب أ ص د ق و د أ ب ي و م
٤ ـ ع س ر هـ و ش ب ع هـ ب س ي و ن س ن ت ح م ش ل ر ب أ ل .
٥ ـ م ل ك ن ب ط و

معنى النقش باللغة العربية :

١ ـ هذا القبر الذي لمجير جَحْرعًا ابن
٢ ـ مجير له ولذريته من بعده وهم الذين يدفنون
٣ ـ فيه الى الابد وأصحاب الحق (الورثة أصحاب الوصية) وهذا في اليوم
٤ ـ السابع عشر من شهر سيوان من السنة الخامسة لربئيل
٥ ـ ملك الأنباط .

نقش مدائن صالح (٧٦ م) :

١ ـ
٢ ـ
٣ ـ
٤ ـ
٥ ـ

نلاحظ أن حرفي الدال والراء يتشابهان في النبطية تشابها كبيرا ، وقد أدرك ذلك جوسن وقال ان كلمة « م ج ى ر و » اذا اعتبرنا حرفها قبل الأخير راء ، فهي تعني اسم شخص جديد ويطابق أسم مجير في اللغة العربية ، كما جاء في كتاب الأغاني ، أما اذا اعتبرنا الحرف قبل الاخير في هذه الكلمة دالا ، فهي تعني اسم قبيلة ويطابق اسم مجيد في اللغة العربية كما جاء في معجم ياقوت (٣١) .

ويبدو أن حرف الألف « » قد استمر كما هو يستخدم في أوائل وأواسط وأواخر الكلمات دون تغيير يذكر .

كما أننا نلاحظ أن شكل حرف الباء النهائي « » قد استخدم في وسط كلمة « ن ب ط و » في السطر الخامس على غير ما هو مألوف ، في حين استمر حرف الهاء ذو الشكل المغلق « » مستخدما دون تغيير يذكر .

وقد استخدم الشكل القديم لحرف اللام « » في آخر كلمة « ر ب أ ل » في السطر الرابع ، كما اقتصر استخدام شكل اللام « » على أوائل وأواسط الكلمات .

واذا محصنا هذا النقش بدقة ، تبين لنا أن الكتابة النبطية قد تطورت فيه تطورا كبيرا ، حيث زادت الاربطة بين حروف الكلمات ، وذلك واضح في كلمة « ل م ج ى ر و » لمجيرو التي تميزت باتصال خمسة أحرف فيها بالاربطة ، وهذا ينم عن تطور ملحوظ .

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١ ـ س ل م   ب ج ر ت   ب ر   ن د ر و

٢ ـ ف س ن ت   ٣٦   ل ر ب أ ل

ومعنى النقش بالعربية كما يلي :

١ ـ سلام بجرة (بجرت) ابن نذر

٢ ـ في السنة السادسة والثلاثين لربئيل

عثر جوسن وسافيناك على هذا النقش في مدائن صالح (الحجر) وهو مؤرخ في سنة ١٠٧ م ، والاسم « نذر » جديد في النقوش النبطية ويقول جوسن وسافيناك ان تحليله سهل فهو يقابل في العربية « نذر » وفي السريانية « نذرا » كما نجد مقابله في النقوش الصفوية « نذر » وهذا النقش رغم قصره فهو هام من الناحية التاريخية لأنه يثبت أن الملك ربئيل الثاني حكم الى سنة ١٠٦ م (٣٢) ولكن يرى د . يحيى نامي أن كلمة نذر « » تبدأ بحرف الباء وعلى ذلك ترجمتها ابن نذر (٣٣) . وذلك نظرا لتشابه الباء والنون في بدايات الكلمات .

نقش مدائن صالح (١٠٧م) :

١ـ

٢ـ

(٣١) جوسن وسافيناك : ص ١٨٣ .
(٣٢) جوسن وسافيناك : ص ٢١٧ ، ٢١٨ .
(٣٣) يحيى نامي : ص ٤٢ .

نقش مدائن صالح (٢٦٧ م)

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١ ـ دن هـ ق ب و ر ص ن ع هـ ك ع ب و
ب ر
٢ ـ ح ر ت ت ل ل ق ص ب ر ت .
٣ ـ ع ب د م ن و ت و أ م هـ و هـ ى
٤ ـ هـ ل ك ت ف ي أ ل ح ج ر و
٥ ـ س ن ت م أ هـ و س ت ي ن
٦ ـ و ت ر ى ن ب ى ر ح ت م و ز و ل ع ن
٧ ـ م ر ى ع ل م أ ى ش ن أ أ ل ق ب و ر
٨ ـ د أ و م ن ى ف ت ح هـ ح ش ي و
٩ ـ و ل د هـ و ل ع ن م ن ى ع ي ر د أ
ع ل ى م ن هـ (٣٤)

ترجمة النقش وتحليله :

١ ـ هذا قبر صنعه كعب ابن
٢ ـ حارثة للقيض بنت
٣ ـ عبد مناة أمه و هى
٤ ـ قد هلكت (ماتت) في الحجر
٥ ـ في سنة مائة وستين
٦ ـ واثنتين في شهر تموز ولعن
٧ ـ رب العالمين كل من يُغَيِّر هذا القبر
٨ ـ وكل من يفتحه حاشا (سوى)   و
٩ ـ ولدها ولعن كل من يغير ما عليه (من كتابة)

(٣٤) يحيى نامي ؛ صفحات ٦٧ ـ ٦٨ .

هـذه هي قراءة ليتسبـرسكي ، أما قـراءة جـوسن وسافيناك فتختلف في قراءة الكلمة الثـانية من السـطر الثاني كما يلي :

ح ر ت ت ل ر ق و ش ب ر ت وقراءة هذه الكلمة ربما تتفق مع شكلهـا في النقش ، إلا أنها تخالف كتابة الكلمة في النص الثمودي المنشور في الجانب الأيمن من النقش . ولكن قراءة ليتسبرسكي تتفق مع قراءة النص الثمودي لهذه الكلمة (ل ق ص) .

ونحن نرى أن قراءة الكلمة كما كتبها ليتسبرسكي صحيحة ومطابقة للكلمة في النقش الاصلي « ل ل ق ص » ، هذا على اعتبار أننا تصورنا أن كـاتب النقش كتب اللام بسرعة وألحق بها لاما أخرى للجر تسبقها ، أما حرف القاف فواضح ويليه حرف اليـاء « » ثم حرف الصاد « » الذي فقد طرف ذراعه الملتـوية لسـرعة الكـاتب ، وعلى ذلـك تكون قـراءتي للكلمة ل ل ق ي ص باضافة حرف الياء الى قراء ليتسبرسكي .

وأود أن ألفت النـظر الى أن هنـالـك من ضـروب المعلومات في هذا النقش ما جعله من النقوش الهامة التي يحسن بنا أن ندرسها بعناية ، فهذا هو أول نقش نبطي تظهر فيه أداة التعريف العربية « أل » وهذا واضح في الكلمتين التاليتين :

(السطر الرابع ا ل ح ج ر و

السطر السابع ا ل ق ب و ر)

بـالاضافـة الى ذلك فقـد امتلأ النقش بـالكلمات العربية ، مثل :

صنع (في السطر الاول ص ن ع هـ)

هلكت (في السطر الرابع هـ ل ك ت)

في (في السطر الرابع ف ي)

لعن (في السطر السادس ل ع ن)

من يفتح (في السطر الثامن م ن ي ف ت ح هـ)

ولدها (في السطر التاسع و ل د هـ ،

يغير ي غ ي ر)

ونلاحظ استخدام كلمة ق ب و ر التي يبدو أنها سريانية بدلا من ك ف ر ا النبطية ، وهذا استخدام غير شائع في النقوش النبطية

ومن الغريب أن يلحق كاتب هـذا النقش الواو في نهاية الأعلام المركبة (السطر الثالث ع ب د م ن و ت و) عوضا عن اليـاء التي ترد في معـظم الأسماء النبطية المركبة التي من المحتمل أنها كانت لاشباع الجر ، ومثال ذلك تيم الله كانت تكتب تيم الهي .

وعندما نتتبع تطوّر الحروف في هذا النقش نجد أن حرف الألف استمر كما هو بدون ألف نهائية ، إلا أن ذراعها استطال أكثر مع صغر شكلها البيضاوي أكثر من النقوش السابقة ، أما حرف الباء فقد اقترب جدا من الباء العربية .

ومن الملفت للنـظر أن الحاء أصبحت تشبـه الحـاء العربية وكذلك الجيم التي ظهـرت وكأنها جيم عـربية وذلك باضافة شرطة صغيرة إلى ذراعها العلوي تمييزاً لها عن الحـاء ، وذلك واضـح في كلمة الحجـر في السطر

الـرابع . ألحجرو ، أمـا حرف الهـاء في أوائل الكلمات وأواسطها فقـد تغير شكله تمـاماً عن النقوش السابقة وأصبح شكله ومثـال ذلك في السـطر الرابـع كلمة هلكت هـ ل ك ت ، ولكن شكـل حرف الهـاء في نهايـة الكلمـات لم يتغير (السطر الأول د ن هـ) .

أما حرف الواو فقد أغلقت رأسه حتى اقتربت من الواو العربية .

وكما ذكرنا فقد تطوّر حرف الهاء تطوراً سريعاً حتى وصل إلى شكل الحاء العربيـة ، ونجد ذلـك في كلمة حـارثة في السـطر الثاني ح ر ث ت .

ومن الملفت للنظر أن ظاهرة ربط الحروف بعضها ببعض قد زادت في هذا النقش الى درجة كبيرة ومثال ذلك كلمة لعن في السطر السادس ل ع ن ، فنجد فيها أن حرف العين الذي أخذ شكل العين العربية قد اتصل بالحرف الذي قبله والحرف الذي يليه كـما سنراهـا في النقوش الإسلامية المتقدمة . وفي حين أن حروف الألف والـدال والواو والـزاي والراء لا تلتـزم بـظاهـرة ربط الحروف حتى لا يحدث خلط بينها نظراً لتشابه بعضها ، كما يُطِلّ علينا كاتب هذا النقش بظاهرة فريدة تعتبر من أهم خصائص الكتابة النبطية ، ألا وهي الفواصل التي تركها بين الكلمات وهي ظاهرة كانت تبدو ضعيفة جداً في النقوش النبطية القديمة .

والآن بعد أن قضينا وقتاً ليس بالقليل مع مجموعة من النقوش النبطية القديمة التي اكتشفت في شمال الجزيرة العربية ، وقمنا بدراستها للوقوف على خصائص هـذه الكتابات من حيث لغتها وأسلوبها ، نجد لزاماً علينا دراسة القسم الثاني من هذه النقوش نظراً لغزارة مادته وقربه من العربية في مفرداته وأسلوبه وقواعده بالإضافة إلى قلة تأثره باللغة الآرامية عنه في نقوش القسم الأول ، وذلك على الرغم من أن المنطقة التي كشفت بها نقوشه لا تبعد كثيراً عن المناطق التي اكتشفت بها نقوش القسم الأول ـ ونقوش القسم الثاني التي يجب أن تتضمنها هذه الدراسة هي :

١ ـ نقش النمارة (٣٢٨م)
٢ ـ نقش زبد (٥١٢م)
٣ ـ نقش حران (٥٦٨م)
٤ ـ نقش أم الجمال الثاني وتاريخه يرجع الى القرن السادس الميلادي .

أولاً ـ نقش النمارة (٣٢٨م) :

عثر على هذا النقش في منطقة النمارة وهو قصر قديم صغير للروم بالقرب من دمشق وجنوب منطقة الصفا ، ويشير النقش إلى امرىء القيس بن عمرو الذي كان من ملوك العرب في الحيرة وامتد نفوذه إلى الشام .

وقد اكتشف هذا النقش عام ١٩٠١م .

نقش النمارة (٣٢٨م)

وإذا وضعنا حروفاً عربية عوضاً عن الحروف النبطية ونقلنا هذا النقش حرفياً ، وحتى نتبين المفردات والجمل العربية التي جاءت فيه سنصل الحروف بعضها ببعض ، لجاءت كتابته على النحو التالي : -

١ - تي نفس مر القيس بن عمرو ملك العرب كلها ذو أسر التج .

٢ - وملك الأسدين ونزرو وملوكهم وهرب مذحجو عكدي وجاء .

٣ - بزجي في حبج نجرن مدينة شمرو ملك معدو ونزل بنيه .

٤ - الشعوب ووكلهن فرسو لروم فلم يبلغ ملك مبلغه .

٥ - عكدي . هلك سنة ٢٢٣ يوم بكسلول بلسعد ذو ولده .

ترجمة النقش وتحليله : -

١ - هذا قبر امرىء القيس بن عمرو ، ملك العرب كلهم ، الذي حاز التاج .

٢ - وملك الأسدين ونزاراً وملوكهم ، وهزم مذحج بقوته وجاء .

٣ - إلى نزجي (أو بزجي) في حبج مدينة شمر ، وملّك معداً وأنزل (قسّم بين) بنيه .

٤ - (أرض) الشعوب ووكله الفرس والروم ، فلم يبلغ ملك مبلغه .

٥ - من القوة . هلك سنة ٢٢٣ في اليوم السابع من كسلول (كانون الأول) .

فليسعد الذين ولدهم (أي ليسعد نسله وذريته)(٣٥) .

ونلاحظ أن شكل حرف الباء في هذا النقش يماثل باء مدائن صالح والعلا ، غير أن كاتب هذا النقش استخدم شكل ‍ـب في أواخر الكلمات مثل هرب ‍ـب هـ ر ب ، وهي بذلك قد اقتربت من الباء العربية الى حد كبير .

أما حرف الدال فقد تغير شكله إلى هذا الشكل ‍د ونجد مثالاً لذلك في كلمة ذو في السطر الأول ، وكذلك تغير شكل حرف الراء الى نفس شكل حرف الدال إلا أن ساقه قصيرة نسبياً ، ومثال ذلك كلمة ب ر في السطر الأول أيضاً .

واذا نظرنا الى حرف الهاء فنجد أنه تغير في نهاية الكلمات تماماً وأصبح يشبه الهاء العربية النهائية تماماً ، ومثال ذلك كلمة ك ل هـ في السطر الأول ، ونلاحظ في هذه الكلمة أيضاً تطور حرف الكاف الذي اقترب كثيراً من الكاف العربية ، ومن الواضح كذلك حرف اللام قد أصبح يشبه اللام العربية .

وكما نجد أن حرف الواو قد أغلق رأسه وقصرت ساقه وأصبح يشبه الواو العربية تماماً فيما عدا ساق الواو التي لو استدارت جهة اليسار لأصبحت الواو العربية على وجه التحديد ، ونجد ذلك واضحاً في كلمة ن ز ر و في السطر الثاني ، ونلاحظ كذلك في هذه الكلمة أن حرف الزاي لم يطرأ عليه أي تغيير ، وربما حتى لا يلتبس مع اللام والنون .

ونجد كذلك حرف الياء النهائية وقد تغير وأصبح

(٣٥) راجع علي عبد الواحد وافي : فقه اللغة ص ١٠٠ .
اسرائيل ولفنسون : تاريخ اللغات السامية ص ١٩٠ .
يحيى نامي ص ٧١ .
حفني ناصف : صفحات ٥٩ - ٦٠ .

شكله ؟ كما في كلمة [illegible] ع ك د ي حيث يقترب شكلها من الياء العربية .

أما حرف الميم فقد استدارت ذراعه العليا هكذا [illegible] ,وهذا واضح في كلمة [illegible] م ر في السطر الأول وشكلها على هذه الصورة يشبه الميم العربية باستثناء ذراعها العلوي . كما أن حرف الفاء أصبح يشبه الفاء العربية تماماً إذا ما قصرت عنقها ونجد ذلك في كلمة [illegible] ن ف س. كما أن حرف القاف [illegible] تطور في هذا النقش وأصبح [illegible] كما في كلمة [illegible] أ ل ق ى س وهي تشبه القاف الكوفية . أما حرف التاء فقد عادت إلى شكلها القديم في نهاية الكلمات [illegible] ومثال ذلك في كلمة [illegible] م د ى ن ت .

واذا نظرنا نظرة فاحصة إلى هذا النقش نجده يتضمن تراكيب عربية فصيحة مثل جملة « فلم يبلغ ملك مبلغه » « ونزل بنيه الشغوب » و « ملك العرب كلها » و « هلك سنة » إلا أن ولفنسون يقول عن نقش النمارة (إنه آرامي أكثر منه عربياً ، فالاصطلاح « تي نفس » يذكرنا بنقوش النبط وأهل تدمر التي تُعبِّر عن معنى القبر بكلمة نفشو ، ثم إن أغلب أسماء الأعلام فيه موضوعة في قالب آرامي « نزارو ، مذحجو ، مرسو ، شمرو » وكذلك كلمة « وكلهن » جاءت على صيغة الجمع السرياني لا العربي « وكلّهم » وفوق هذا ففيه ألفاظ غامضة يبدو أنها مأخوذة من المادة اللغوية السريانية . (نزجي . عكدي)[٣٦] .

وعندما قرأ ليتمان رأي ولفنسون في نقش النمارة خالفه الرأي ، وذكر أنه نقش عربي مكتوب بالقلم النبطي ويشتمل على بعض ألفاظ آرامية(٣٧) . ونحن نميل الى الأخذ برأي ليتمان وذلك بعد دراستنا لهذا النقش دراسة وافية ووقوفنا على عربية التراكيب والصيغ كما هو واضح من مقارنة النص المكتوب بالحروف العربية وترجمته العربية .

بينما يرى الدكتور رمضان عبد التواب استناداً الى ما ذكره ولفنسون ، أن هذا النقش ليس عربياً خالصاً ، وأن الذي دعا هؤلاء المستشرقين الى نسبة هذا النقش الى اللغة العربية ، هو أنهم وجدوا فيه بعض خصائص العربية[٣٨] .

ثانياً : نقش زبـد (٥١٢م) :

يتميز هذا النقش بأنه مكتوب بثلاث لغات هي اليونانية والسريانية والعربية ، ويرجع تاريخ كتابته إلى عام ٥١٢ بعد الميلاد . وتقع زبد في المنطقة الواقعة بين قنسرين ونهر الفرات والى الجنوب الشرقي من مدينة حلب . وسنقصر حديثنا عن القسم العربي من هذا النقش ، ونظراً لأن قراءته غير مؤكدة ـ لغموض بعض كلماته ـ فقد اختلف المستشرقون في هذه القراءة .

وقراءة لتسبرسكي : ـ

١ ـ (بسـ) م الاله شر حو بر مع قيمو و . . . برمر القيس .

٢ ـ وشرحو بر سعدو وسترو وشريحو بتميمي .

أما قراءة ليتمان : ـ

١ ـ (بنصر) الاله شرحو بر أمت منفو وظبي بر مر القيس

٢ ـ وشرحو بر سعدو وسترو وشريحو بتميمي

---

(٣٦) ولفنسون : تاريخ اللغات السامية ص١٩٣ .

(٣٧) ولفنسون : ص٢٧٨ (تعليقات إنوليتمان على كتاب تاريخ اللغات السامية) .

(٣٨) رمضان عبد التواب : فقرات من فقه اللغة ص ٦٠ ـ ٦١ .

النص العربي لنقش زبد (٥١٢م)

ونلاحظ أنهما يتفقان في قراءة السطر الثاني ويختلفان في معظم كلمات السطر الأول . إلا أن ليتمان في ملاحظاته على قراءته (قراءة ليتمان نفسه) التي ذكرها ولفنسون في نهاية كتابه (٣٩) ، رأى أن يعدلها على النحو التالي :

١ - (بنصر) الاله سرجو بر أمت منفو وهنيء بر مر القيس .
٢ - وسرجو بر سعدو وسترو وسريجو بتميمى .

وقد اعتمد ليتمان في تعديله على قراءته للنص اليوناني الذي يشتمل على كلمة Sergios (سرجو بدلاً من شرجو) .

ويعتقد ولفنسون أن نقش زبد كتابة يونانية تشتمل على بعض أسماء الأعلام العربية الذين اشتركوا في بناء الكنيسة التي وضعت فيها هذه الكتابة ، كما جاء في النقش كلمة عربية واضحة هي (الاله) . والكلمة الأخيرة من هذا النقش هي (بتميمى) مكتوبة بحروف سريانية(٤٠) .

ومن الواضح أن النقش خال من الأفعال ، وهكذا يطل علينا بمجموعة أسماء تجعل مادته اللغوية محدودة الفائدة .

ثالثاً : نقش حران (٥٦٨م) :

عثر على هذا النقش بحرّان اللجا الواقعة جنوب دمشق في المنطقة التي تقع شمالي جبل الدروز ، وهو مدوّن باللغتين العربية واليونانية على حجر فوق باب الكنيسة التي تشير عبارته إلى مؤسسها وتاريخ إنشائها ، ويرجع تاريخه إلى سنة ٥٦٨م .

وقراءة النص العربي بالحروف العربية على النحو التالي : -

١ - أنا شرحيل بن ظلمو بنيت هذا المرطول .
٢ - سنت ٤٦٣ بعد مفسد .
٣ - خيبر .
٤ - بعم .

نقش حران (٥٦٨م)

(٣٩) ولفنسون : ص٢٧٨ .
(٤٠) ولفنسون : ص١٩٣ .

وبعد أن عجز المستشرقون ما يقرب من نصف قرن عن قراءة هذا النص قراءة صحيحة ، تمكن العالم ليتمان عام ١٩١١م من حل رموز الكلمات (مفسد خيبر بعم) في هذه الكتابة ، والتي كانت في غموضها عقبة أمام المستشرقين في قراءتهم لهذا النقش ، ويقول ليتمان : إن مفسد خيبر إنما يشير إلى غزوة أحد أمراء بني غسان لخيبر(٤١) . واستناداً إلى قراءة ليتمان يصبح معنى النقش « أنا شراحيل بن ظالم ، بنيت هذه الكنيسة سنة ٤٦٣ بعد مفسد (انهيار) خيبر بعام » .

ويبدو أن لغة هذا النقش أقرب إلى العربية من لغة نقش النمارة وزبد ، كما أن كتابته تقترب من كتابة نقش زبد ، وكلاهما مشتق من الخط النبطي المتصل الحروف ، وإن كان هذا النقش أقرب إلى الخط العربي ـ في أقدم مراحله ـ من نقش زبد . فنلاحظ أن حرف الألف / اقترب جداً من الألف العربية بفقده استدارته المعروفة واستقامة الساق ومثال ذلك كلمة أنا كما أن حرف الشين والحاء قد اتخذا الشكل العربي ، وذلك واضح في كلمة شرحيل وكذلك حرف الطاء الذي أخذ شكل الحرف العربي تماماً ، وكذلك حرفي الميم والواو ونرى ذلك واضحاً في كلمة ظلمو (ظلمو).ومن المدهش أن كاتب هذا النقش كتب حرف الفاء في وسط الكلمة بصورة واضحة كما في كلمة مفسد ، وذلك حتى لا يخلط القارىء بين حرفي الميم والفاء في أواسط الكلمات كما هو واضح في كلمتي ظلمو ومفسد ، وهو بذلك أحدث تطوّراً كبيراً في كتابة الخط النبطي واقترب إلى حد بعيد من الخط العربي .

ويقول ولفنسون في هذا الشأن ، ونقش حرّان هو أول نص جاهلي عربي كامل في كل كلماته ، فهو لذلك أعظم قيمة من النقشين الآخرين ويعتبر حسب رأينا أقرب إلى الخطوط العربية في القرن الأول للهجرة من جميع النقوش العربية التي كشفت للآن(٤٢) .

رابعاً : نقش أم الجمال الثاني (القرن السادس الميلادي) :

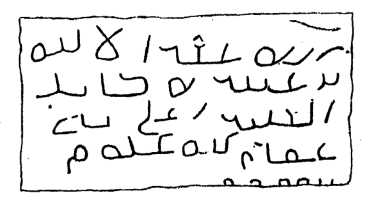
وجد في قرية أم الجمال العربية ، وهي الى الجنوب من « بصرى » بالقرب من « عمان » وقد عثر عليه ليتمان عام ١٩٠٥م ، ونظراً لاختلاف هذا النقش في كتابته عن نقشي زبد وحرّان وللصعوبة البالغة في قراءته ، فقد تأخر ليتمان في نشر نتيجة دراسته لهذا النقش حتى ١٩٢٩م حيث نشره في مجلة الساميات ، ثم أتبع ذلك بترجمة أخرى لاحقة في عام ١٩٤٩ . وهذه هي صورة النقش .

قراءة ليتمان : ـ

١ ـ الله غفرا لأليه .
٢ ـ بن عبيدة كاتب .
٣ ـ العبيد أعلى بنى .
٤ ـ عمري كتبة (تنبّه في قراءة ليتمان الثانية) عليه من .
٥ ـ (يقرؤه) .

---

(٤١) راجع أ ـ ولفنسون ص ١٩٢
ب ـ يحيى نامي ص ٩٠ .
جـ ـ علي عبد الواحد وافي : فقه اللغة ص ١٠٢ .
(٤٢) ولفنسون : صفحات ١٩٣ ـ ١٩٤ .



نقش أم الجمال الثاني

وطبقاً لقراءة ليتمان نصل إلى ما معناه « يا رب اغفر لأليه بن عبيدة ، الكاتب العُبَيْد أشرف بني عمرو ، ادع له أيها القاريء » .

ويذكر ليتمان نقلاً عن الدكتور بعلبكي « ان بعضهم قرأها « كريب » أي الزعيم أو شيخ القبيلة مستنبطاً المعنى من جذر « كرب » في الجنوبية العربية (ومنه المكُرِّب) وهذا الرأي بعيد الاحتمال لعدم وجود هذه الكلمة في العربية الفصحى[٤٣] . ويبدو لنا أن هذه الكلمة استمرت بنطقها اليمني[٤٤] . وإذا صح أن كلمة كاتب تقرأ « كريب » بمعنى زعيم ، فإن العبيد التي اعتبرها ليتمان اسم علم لرجل ، يمكن أن تكون اسما لقبيلة ، « فيكون المعنى » زعيم (قبيلة) العبيد » .

ولاحظ بعلبكي أن ليتمان قد نقّح ترجمة السطر الرابع ، فذكر أن كلمة « تنبه » أفضل من قراءتها السابقة « كتبه » وكلتا القراءتين لا تتفق كثيراً مع شكلها في النقش ولكنه ذكر أن كلمة « كتبه » أنسب للسياق من الأخرى ، ودلّل على ذلك بأن كلمة « عليه » التي ذكرها ليتمان في قراءته ينقصها حرف الياء[٤٥] ، وعلى ذلك يمكن قراءتها عنه ، وأعتقد أنه اعتمد في ذلك على تشابه حرفي اللام والنون في وسط الكلمة « علـه ع ن (ل) هـ » أما جملة « تنبّه عليه من يقرؤه » فمعناها كما نرى « ادع له أيها القاريء » ، وإن كانت كلمة « يقرؤه » غير واضحة تماماً في السطر الأخير والمكسور من هذا النقش ، والتي خمّن قراءتها ليتمان . وحسب تقديرنا فقد استند في قراءته للسطر الأخير على جملة « تنبه عليه » والتي كان استخدامها قديماً في الدعاء .

وبعد هذا التحليل نرى أن نقش أم الجمال الثاني عربي إلى حد كبير ، حيث يتضمن ظاهرة لم تشع في غير العربية (إلا في الأكادية) ، وهي ظاهرة الإعراب التي استنبطها المستشرقون في هذا النقش رمزاً للحركات الطويلة ومثال ذلك جملة « أعلى بني عمري » .

---

(٤٣) د. رمزي بعلبكي : الكتابات العربية والسامية ص ١٥٧ .
(٤٤) وتعني كلمة المكرِّب المقرِّب وهو مقدم القرابين .
(٤٥) رمزي بعلبكي : المرجع السابق ص ١٥٧ .

ونخلص من دراستنا للنقوش السابقة إلى عدة خصائص للكتابة النبطية أهمها ما يلي : ـ

١ ـ تختلف أشكال بعض الحروف باختلاف موقعها في أوائل الكلمات وأواسطها وأواخرها ، ويبلغ عدد الحروف التي لها أشكال خاصة تسعة حروف هي الألف والباء والهاء والياء والكاف واللام والميم والنون والفاء .

وظاهرة اختلاف أشكال الحروف في نهاية الكلمات عنها في أوائل الكلمات ، إنما لتفصل بين الكلمات المتراصة في النقش جنباً إلى جنب بلا أدنى فاصل حتى يسهل فهمها وقراءتها . وهذه الظاهرة من أبرز خصائص الكتابة النبطية ، ولكننا نلاحظ أن شكل الألف النهائية بدأ ينحسر في نقش مدائن صالح والمؤرخ عام ٣١م ، والذي استمر كاتبه يستخدم الشكل الأول للألف في أوائل الكلمات ، كما لا نجد أثراً للام النهائية في النقوش التي جاءت بعد نقش مدائن صالح المؤرخ عام ٧٦م .

٢ ـ وقد كتب الأنباط واواً في نهاية اسماء الأعلام التي تنونها العرب ، ومثال ذلك م ق ى م و بمعنى مقيم (نقش العلا ٩ ق.م) ويرى ليتمان أن حرف الواو في أسماء الأعلام مثل مرسو شمرو وضع لينوب عن التنوين في حالة الرفع ، ولعل كاتب هذا النقش أراد بإثبات حرف الواو أن يدل القاريء على النطق الصحيح للكلمة[٤٦] .

٣ ـ وتمتاز هذه النقوش بإلحاق حرف الياء إلى المضاف اليه من الاعلام المركبة ت ى م أ ل هـ ى بمعنى تيم الله[٤٧] .

٤ ـ ومن الظواهر اللغوية الهامة إضافة لاحقة ضمير الجمع الغائبين « هم » كما في العربية ول د أصبحت بإضافة اللاحقة ول د هـ م (مدائن صالح ٣١م) .

٥ ـ كما تميزت الكتابة النبطية باستخدام أداة النفي لا ل أ كما هي في اللغة العربية (مدائن صالح ٣١م) .

٦ ـ ومن الأمور الملفتة للنظر ظهور أداة التعريف العربية لأول مرة في نقش مدائن صالح المؤرخ في عام ٢٦٧م ، وهذا واضح في كلمة الحجر أ ل ح ج ر و ، بينما تستعمل الآرامية حرف الألف في نهاية الاسم لوضعه في حالة التعريف .

٧ ـ يعتبر نقش مدائن صالح المؤرخ بعام ٧٦م ، أول محاولة جادة لربط حروف الكلمات بعضها البعض ، ومثال ذلك كلمة ل م ج ى ر و ومعناها لمجيرو ، وبذلك اتصلت خمسة حروف بأربطة واضحة باستثناء حرف الواو ، ويضاف إلى هذا الاستثناء حروف الألف والدال والواو والزاى والراء حتى لا يختلط الأمر عند قراءتها مع غيرها من الحروف المشتبهة ، وهو أكبر عدد من الحروف تم اتصاله في كلمة واحدة ، بعد المحاولات التي بدأها الأنباط بربط كل حرفين ثم كل ثلاثة

(٤٦) ولفنسون : ص ٢٧٨ .

(٤٧) ويعزو د. يحيى نامي هذه الياء في نهاية الأسماء المركبة ، إما أن تكون لإشباع الكسر ، وإما أنهم كتبوها كما كتبوا الواو في نهاية الأعلام المنونة لتساعدهم على صحة القراءة (نامي ص ٩) .

أحرف . وهكذا تدرّجوا في ظاهرة الأربطة حتى اتسع نطاقها وتطورت في القرنين الثاني والثالث الميلادي ، ثم شملت جميع حروف الكلمة في القرن الرابع وكونت وحدات مستقلة (نقش النمارة ٣٢٨م) ، حيث تطور نظام الأربطة فأصبح هناك خط يجمع الحروف من أسفل ، ومثال ذلك كلمة ن ف س .

٨ ـ واستخدم الأنباط صيغة الماضي عوضاً عن المضارع في حالة الدعاء ، وهم في ذلك لا يحاكون الآراميين الذين كانوا يستخدمون صيغة المضارع .

ول ع ن م ن ي غ ي ر

بمعنى ولعن كل من يغير (مدائن صالح ٢٦٧م) السطر التاسع .

٩ ـ كتبوا تاء التأنيث الملحقة بالأسماء بالتاء وليس بالهاء كما في الآرامية ، واستمرت كتابتها كذلك حتى أوائل الإسلام ، بل استمر الفرس والأتراك في كتابتها حتى الآن في العصر الحديث .

ح ر ت ت حارثة

ح م ل ت حملة (مدائن صالح ١٦م)

١٠ ـ اختفاء حروف المد في الكتابة النبطية وهو أمر التزمته الكتابة الكوفية إلى ما بعد مصحف عثمان ، فالألف في اسم « حارثة » لا تظهر في الكتابة النبطية وتظل « حرتت » أي بدون ألف ، واسم مالك يكتبونها « ملك » .

١١ ـ الكتابة النبطية خالية من الإعجام أي لا تعرف التنقيط كاللغة العربية في أول نشأتها ومن هنا لم يجد الكاتب النبطي بأساً في تمييز حرف يشتبه بآخر بوضع علامة صغيرة فوق الحرف خوف الالتباس ، ويمكننا أن نتبين هذه الخاصية في نقش مدائن صالح المؤرخ عام ٢٦٧م ، فكلمة الحجر في السطر الرابع ا ل ح ج ر و ظهرت فيها الجيم وكأنها جيم عربية ، وذلك بإضافة شرطة صغيرة الى ذراعها العلوي تمييزاً لها عن الحاء . وربما كانت هذه بداية التفكير في الإعجام بعد ذلك ، وهو أمر أصبح لزاماً على كل من يكتبون باللغة العربية في العصور الوسطى حيث قال علماؤهم : « إن إعجام الحروف يزيل عُجمتها ، وتشكيلها يرفع إشكالها » .

١٢ ـ سادت ظاهرة الفواصل بين الكلمات في نقش مدائن صالح (٢٦٧م) ، بعد أن كانت تبدو ضعيفة جداً بالمقارنة في النقوش النبطية القديمة ، ثم اتسع نطاقها في نقوش النمارة وزبد وحرّان وأم الجمال الثاني .

وبعد أن محصنا هذه النقوش النبطية تمحيصاً دقيقاً ، تبين لنا أن الكتابة العربية هي نتاج تطوّر الكتابة النبطية ، وأنها تحمل كثيراً من مقوماتها وخصائصها في الأصوات والقواعد والمفردات ، ومؤدى هذا كله أن الخط العربي نشأ ونبت في شمال الجزيرة العربية ، ومن المرجح أن تكون الكتابة النبطية قد انتقلت إلى الكتابة العربية في القرن الخامس الميلادي .

***

نقش العلا (٣٠٥٩)

نقش مدائن صالح (٢٦)

نقوش مدائن صالح
ملحق (١)

نقش مدائن صالح (غير مؤرخ)

ملحق (٢)

نقش مدائن صالح (٢٣١)

نقش مدائن صالح (٢٧٦)

نقش مدائن صالح (١٠٧ ٢)

المصادر والمراجع العربية

١ ـ إبراهيم أنيس (دكتور) : الأصوات اللغوية ـ القاهرة ١٩٦١ .
٢ ـ ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون .
عمر حسين الخشاب ، المطبعة الخيرية بمصر ـ عام ١٣٢٢هـ .
٣ ـ ابن سيده : المخصص ج ١٣ ـ مطبعة بولاق ـ القاهرة ١٣٢١هـ .
٤ ـ ابن منظور الإفريقي : لسان العرب ـ بولاق ١٣٠٠ ـ ١٣٠٧هـ .
٥ ـ إسرائيل ولفنسون : تاريخ اللغات السامية ـ دار القلم ـ بيروت .
٦ ـ السيد يعقوب بكر (دكتور) : دراسات في فقه اللغة العربية ـ بيروت ١٩٦٩م.
٧ ـ حسن ظاظا (دكتور) : الساميون ولغاتهم ـ الاسكندرية ١٩٧١م .
٨ ـ حسن ظاظا : اللسان والانسان ـ الاسكندرية ١٩٧١ .
٩ ـ حسن ظاظا : كلام العرب من قضايا اللغة العربية ـ القاهرة ١٩٧٦م .
١٠ ـ حفني ناصف : مميزات لغات العرب وتخريج اللغات العامية عليها ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٧م .
١١ ـ حفني ناصف : تاريخ الأدب ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٨ .
١٢ ـ خليل يحيى نامي (دكتور) : أصل الخط العربي وتطوره ـ مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ المجلد الثاني ١٩٣٥م .
١٣ ـ رشاد الشامي (دكتور) : تطوّر وخصائص اللغة العبرية ـ القاهرة ١٩٧٨م .
١٤ ـ رمزي بعلبكي (دكتور) : الكتابات العربية والسامية ـ بيروت ١٩٨١م .
١٥ ـ رمضان عبد التواب (دكتور) : فصول في فقه اللغة العربية ـ القاهرة ١٩٧٣م .
١٦ ـ سبتينو موسكاتي : الحضارات السامية القديمة ـ ترجمة للدكتور السيد يعقوب بكر ـ القاهرة ١٩٦٨م .
١٧ ـ صلاح الدين المنجد (دكتور) : دراسات في تاريخ الخط العربي ـ بيروت ١٩٧٩م .
١٨ ـ عبد الرحمن الطيب الأنصاري (دكتور) : تاريخ الجزيرة العربية ـ المحاضرات المطبوعة بجامعة الملك سعود ١٣٩٨هـ .
١٩ ـ علي عبد الواحد وافي (دكتور) : علم اللغة ـ القاهرة ١٩٦٧م .
٢٠ ـ علي عبد الواحد وافي : فقه اللغة ـ القاهرة ١٩٦٧م .
٢١ ـ كارل بروكلمان : فقه اللغات السامية ـ ترجمة للدكتور رمضان عبد التواب ـ مطبوعات جامعة الملك سعود ١٩٧٧م .
٢٢ ـ محمود فهمي حجازي (دكتور) : علم اللغة العربية ـ الكويت ١٩٧٣م .
٢٣ ـ يوهان فك : العربية ـ دراسات في اللغة واللهجة والأساليب ـ ترجمة للدكتور رمضان عبد التواب ـ القاهرة ١٩٨٠م .

المراجـــع الأجنبيـــة

1. **Cook, G. A.,**
A text book of North-Semitic Inscriptions, Oxford, 1903.

2. **Jaussen Et. Saignac;**
Misson Archeologique en Arabic II.

3. **Sabatino Moscati;**
Ancient semitic Civilizations, New York, 1957.

4. **Encyclopedia Britannica : Vol. II London, 1964.**

تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه

الجزء الثاني

تأليف الحسن بن عمر بن حبيب

عرض وتحليل سعيد عاشور

كانت كتابة السير من أهم الجوانب التي عنى بها المؤرخون المسلمون ، فبدءوا منذ وقت مبكر بتدوين سيرة خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام ، وتدرجوا الى كتابة سير بعض أبطال الاسلام - مثل صلاح الدين الايوبي - وانتهوا في أواخر العصور الوسطى بالعناية بسير مشاهير السلاطين والحكام .

ومن الطبيعي أن تنحصر معظم السير التي كتبها المؤرخون المسلمون في أواخر العصور الوسطى في سلاطين المماليك بالذات ، مثل الظاهر بيبرس والمؤيد شيخ والظاهر برقوق وغيرهم . ذلك أنه اذا كان الشطر الأخير من العصور الوسطى يمثل عصر النضوب الفكري والانكماش الحضاري بالنسبة لمعظم أرجاء العالم الاسلامي - مشرقه ومغربه - فان دولة سلاطين المماليك في مصر والشام برزت في ذلك العصر لتمثل آية من آيات البطولة الاسلامية ، فنهضت بمسئولية الزعامة السياسية للعالم الاسلامي ، وتصدت في شجاعة للأخطار الخارجية ، واحتضن سلاطينها أضخم حركة حضارية عرفها العالم أجمع في ختام العصور الوسطى ، وهي النهضة التي توجت الحضارة العربية الاسلامية ، في مسيرتها الطويلة ، والتي يحلو لنا أن نطلق عليها اسم النهضة الثانية في الاسلام .

على أن عناية مؤرخي الاسلام بكتابة السير لم تقتصر على التراجم الفردية التي ذكروها بين ثنايا كتاباتهم التاريخية ، أو على تلك التي ذيلوا بها كل سنة من سني حولياتهم ، أو حتى على الكتب المفردة التي خصصوا كل كتاب منها لسرد سيرة بطل عظيم أو حاكم مرموق . وانما تخطوا ذلك كله الى تخصيص بعض الكتب لسرد تاريخ اسرة معينة أو بيت بذاته من الأسر والبيوت الحاكمة ، فيتتبع المؤرخ في هذا النوع من الكتب نشأة هذه الأسرة

أو تلك ، مع التركيز على مؤسسها ، ثم يسلط الأضواء على سلالته ـ وبخاصة من تولى منهم الحكم ـ متتبعا مآثرهم وأعمالهم ، وما شهده عصرهم من أحداث داخلية وخارجية ، وما امتازت به عهودهم من خصائص جعلت منها عصرًا قائما بذاته من عصور التاريخ .

ومن أبرز أمثلة هذه الكتب التاريخية التي خصصت لسرد تاريخ اسرة معينة اعترافا بفضلها وإبرازا لمكانتها . نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب « التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية » لمؤلفه المؤرخ المعروف ابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م) . والمقصود بالدولة الأتابكية هنا دولة أتابكة الموصل التي أسسها عماد الدين زنكي ، والد البطل الشهيد نور الدين محمود ، وقد جاء هذا الكتاب من أمتع المصادر التي ترجع اليها في دراسة تاريخ الأسرة الزنكية ، استهله ابن الأثير بمقدمة عن علاقته الوثيقة بالبيت الزنكي ، وأفضال هذا البيت عليه وعلى أبيه وعلى أسرته ، ثم تدرج في سرد تاريخ الأسرة الزنكية ، ومآثر حكامها وأمرائها ، مبتدئا بأخبار قسيم الدولة آقسنقر ـ والد عماد الدين زنكي ـ ومركزا بصفة أساسية على دور زنكي وابنه نور الدين محمود في جهاد الصليبيين في تلك المرحلة الحساسة من مراحل الحركة الصليبية ، ولم يستطع ابن الأثير أن يخفي استياءه من صلاح الدين لأنه اغتصب الحكم من ذرية نور الدين محمود ، واستأثر بالملك بعد وفاة سيده نور الدين .

ومع قيام دولة سلاطين المماليك في منتصف القرن السابع للهجرة ـ الثالث عشر للميلاد ـ أخذ يبرز دور الأمير قلاون ، الذي لم يلبث أن تولى منصب السلطنة متلقبا بالمنصور سنة ٦٧٨هـ (١٢٧٩م) . والمعروف في نظام المماليك أنهم لم يؤمنوا مطلقا بمبدأ الوراثة في الحكم ، وإنما كانوا يعتقدون أنهم جميعا سواسية : جلبوا رقيقا من بلاد بعيدة ، ونشأوا في ظل سادتهم نشأة اسلامية ، حتى تحرروا ، وتدرجوا من أجناد الى أمراء صغار فكبار وهكذا لا فضل لمملوك على آخر ، ولا أسبقية لأمير منهم على أمير آخر مساو له في الدرجة . الكل سواء من ناحية الأصل والنشأة ، واذا استطاع أحدهم أن يصل الى منصب السلطنة نتيجة لظروف مواتية ، وبفضل ما يتمتع به من ذكاء وقدرة على استغلال تلك الظروف ، فان بقية الأمراء يخضعون له بوصفه « زميلا كبيرا » برز من بين صفوفهم ، وفي ضوء هذه النظرة لا مبرر لخضوعهم لابنه من بعده ، لأن هذا الابن لم ينشأ نشأتهم ، ولم يكن مثلهم رقا في يوم من الأيام ثم حرر ، ولم يمر بنفس الأدوار التي مروا بها في مراحل تدرجهم ، وكفى أنهم خضعوا لأبيه ـ وهو قبل أي اعتبار آخر زميل لهم ـ وارتضوه سلطانا عليهم ليسوس الدولة . فاذا مات السلطان القائم أو قتل ، فالمفروض أن تنتقل السلطنة الى أقوى الأمراء وأوفرهم حظا ، لا الى ابن السلطان الراحل لأنه ليس منهم . ويكفي أنه ولد حرا ولم يكن مملوكا في يوم من الأيام .

وكان الذي يحدث في كثير من الحالات هو أنه عند موت السلطان أو مقتله ، يشتد التنافس بين كبار الأمراء للفوز بمنصب السلطنة . وتجنبا للفتنة ، يلجأ الأمراء في هذه الحالة الى المناداة بابن السلطان الراحل سلطانا جديدا ، لا ايمانا منهم بأحقية هذا الابن في وراثة أبيه في منصبه ، وإنما كاجراء مسكن سريع ، تجنبا للفتنة ، الى أن تهدأ الأمور ، ويبرز من بين صفوف كبار الأمراء الرجل القوى الذى يحقق لنفسه الغلبة على منافسيه . وعندئذ يسهل عزل ذلك الابن ، ليحل محله أمير كبير يعتمد على قوته ونفوذه وذكائه في الفوز بمنصب السلطنة .

وطوال تاريخ دولة سلاطين المماليك الذي استمر أكثر من قرنين ونصف من الزمان من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السادس عشر للميلاد ـ لا نرى الا حالة واحدة ، نجح فيها أحد سلاطين المماليك في تأسيس أسرة حاكمة ، فاستمر الحكم في ذريته من أبناء وأحفاد . أما هذا السلطان فهو المنصور قلاون الذي استمر الحكم في بيته أكثر من قرن من الزمان . وبلغ من تمسك الرعايا باسم قلاون أنه كان يحدث عندما ينجح أحد الأمراء في انتزاع الحكم من ذرية قلاون ، أن يغضب الناس ويتظاهروا في شوارع القاهرة وهم يصيحون « ياناصر يامنصور ، الله يخون من يخون ابن قلاون »[1].

ومن الواضح أن هناك عدة عوامل تضافرت لتضفي هالة من المجد على عهد السلطان المنصور قلاون ، وتجعل من اسمه علما يعتز به شعبه ومعاصروه ، بحيث ظلت ذكراه راسخة في قلوب الناس بعد وفاته ، ويبقى اسمه أمدا طويلا رمزا للنصر والفخار في الخارج ، والأمن والاستقرار في الداخل .

ذلك أن قلاون تولى منصب السلطنة وقد مر على قيام دولة سلاطين المماليك قرابة ثلاثين سنة ، ثبتت فيها أقدامها ، وتغلبت على كثير من المشاكل الداخلية والأخطار الخارجية التي اعترضت مسيرتها . ومن المبادىء المعروفة في التاريخ أن الفترة الأولى في تاريخ أية دولة كثيرا ما تتصف بالقلاقل والاضطرابات ، لأنها تمثل مرحلة انتقال من عهد الى عهد ، وربما من نظام الى نظام . وبين هذا وذاك كثيرا ما يشتد الصراع بين أتباع القديم وأنصار الجديد . ومن يدرس المرحلة الأولى من قيام دولة سلاطين المماليك ، يلمس فيها اشتداد الصراع بين ملوك البيت الأيوبي في الشام من جهة ، وبين المماليك في مصر من جهة أخرى ، في الوقت الذي انتهز الأعداء الفرصة ، فهاجم الصليبيون والتتار الأيوبيين والمماليك جميعا ، في حين تعرض جنوب مصر لهجمات من جانب النوبيين المسيحيين وكانت لهم دولة لم تتجرد من نزعات صليبية . . . مما جعل مرحلة النشأة في تاريخ دولة سلاطين المماليك تتصف بمسحة واضحة من عدم الاستقرار ، انعكست بدورها على أحوال البلاد والعباد في مصر والشام .

وما كاد سلاطين المماليك الاوائل ـ وعلى رأسهم الظاهر بيبرس ـ ينجحون في ارساء قواعد الحكم ، والتغلب على المشاكل الداخلية والخارجية التي واجهتها الدولة في مرحلة المولد والفطام ، حتى برز السلطان المنصور قلاون ليجد نفسه على رأس دولة مستقرة النظام ، ثابتة الجنان ، راسخة الأقدام . واستغل المنصور قلاون ما توافر له من عناصر القوة ، فأخذ يوجه ضرباته في عزم وإصرار ضد التتار حينا ، والصليبيين وحلفائهم في المنطقة أحيانا . هذا مع العمل على إصلاح البلاد وإقامة المنشآت وإقرار الأمن ، وإصدار المناشير للتجار في مشارق الأرض ومغاربها يدعوهم للقدوم الى مصر بأموالهم وبضائعهم . . . مما أوجد حالة من الرخاء والازدهار والرواج لم يعرفها الناس منذ أمد طويل ، حتى أحسوا في نهاية عهده أنه لا أمن ولا استقرار ولا رخاء إلا في ظل اسم قلاون .

وهكذا تمسك الشعب بذرية المنصور قلاون تمسكا غريبا ، وكثيرا ما تدخل رجل الشارع في المعارك

---

(١) ابن تغري بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج ٨ ص١٧٣ .

والمنازعات بين كبار أمراء المماليك مناديا ببقاء السلطنة من بني قلاون بالذات . وساعد على ذلك ما قام به بعض أبناء المنصور قلاون ممن تولوا منصب السلطنة مثل الأشرف خليل والناصر محمد ـ من أعمال أدت الى اقتلاع جذور الصليبيين وطرهم نهائيا من بلاد الشام ، وضرب تتار فارس والعراق كلما أطلوا برءوسهم على بلاد الشام عبر الفرات . ونخص بالذكر السلطان الناصر محمد بن قلاون الذي تولى الحكم ثلاث مرات عزل أو تنحى خلالها مرتين ، واستمرت الفترة الثالثة من حكمه أكثر من ثلاثين عاما ، وهي فترة طويلة لم يحظ بمثلها واحد غيره من سلاطين المماليك السابقين أو اللاحقين ، وبلغت فيها الدولة أوج عظمتها في الداخل والخارج .

وفي ضوء هذه الحقائق ، لم يكن غريبا أن يستأثر المنصور قلاون وبنوه باهتمام المؤرخين المعاصرين وعنايتهم . ولم يكف أن يسهب بعض هؤلاء المؤرخين ـ كالمقريزي والعيني وابن حجر وابن تغري بردي وغيرهم ـ في سرد أخبار بيت قلاون ، ضمن ما دونوه من حوليات وموسوعات، وانما اختار فريق آخر من المؤرخين أن يخصصوا كتبا قائمة بذاتها لدراسة ذلك العصر ، وسرد أخبار أسرة قلاون . ومن أشهر ما كتب في هذا الباب ، كتاب « تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور » تأليف محيي الدين بن عبدالظاهر ، وقد تم تحقيقه ونشره بالقاهرة سنة ١٩٦١ . وكذلك كتاب « تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه » تأليف ابن حبيب الحلبي ، وهو موضوع هذه الدراسة الموجزة .

أما عن مؤلف « تذكرة النبيه » فهو بدر الدين ـ أبو محمد وأبو طاهر ـ الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر بن حبيب بن شويخ بن عمر ، الدمشقي الأصل ، الحلبي المولد والنسبة من أعيان العلماء والمؤرخين في القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد[٢]. ولد بحلب سنة ٧١٠هـ (١٣١١م) في بيت علم ودين ، فشب في بيئة طيبة ، وحضر مجالس العلم منذ صغره ، وتتلمذ على كثير من علماء عصره . وكان طلب العلم في ذلك العصر يرتبط بالرحلة ، فرحل من حلب ودمشق ، كما توجه الى الحجاز مرتين للحج والزيارة وطلب العلم . ولكن لا شك في أن أهم رحلاته كانت ٧٣٦هـ (١٣٣٥م) الى القاهرة .

وكانت القاهرة في عصر سلاطين المماليك عاصمة الدولة ، ومقر السلطنة ، ومركز الاشعاع الفكري والنشاط الاقتصادي في العالم الاسلامي ، منها يبعث السلطان نوابه لحكم دمشق وحلب وطرابلس وحماة وصفد والكرك ، وغيرها من أجزاء الدولة ، والى القاهرة يتجه العلماء وطلاب العلم من مختلف أنحاء العالم الاسلامي ـ مشرقه ومغربه ـ للاستزادة وطلب العلم . ويروي ابن حجر ـ وهو معاصر ـ أن بعض علماء الشام وغيرها من البلاد الاسلامية قالوا عن بلادهم : « هذا بلد ضيق عن علمي » ، وهجروها الى مصر[٣] . لذلك لم يكن غريبا أن يحرص ابن حبيب على زيارة القاهرة ، حيث اجتمع بطائفة من أهل العلم

---

(٢) انظر ترجمته في كل من : تكملة درة الأسلاك في دولة الأتراك (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٦١٧٠ تاريخ) ، الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني إنباء الغمر بأنباء العمر لابن حجر العسقلاني (وفيات سنة ٧٧٩هـ) المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي لا بن تغري بردى (مخطوط بدار الكتب المصرية ـ المكتبة التيمورية رقم ١٢٠٩) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لا بن تغري بردى (طبعة دار الكتب المصرية ـ الجزء الحادي عشر) ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لا بن العماد (ج ٦ ص٢٦٢) ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني (ج ١ ص٢٠٥) .

(٣) ابن حجر العسقلاني : ـ رفع الإصر عن قضاة مصر ـ ورقة ١٦٨ ب (مخطوط) .

والحديث ، وسمع منهم[٤] ، ويذكر ابن حبيب أسماء طائفة كبيرة من العلماء الذين التقى بهم « في القاهرة المحروسة » على حد قوله ، كما يذكر أنه انتهز الفرصة وزار الاسكندرية وبعض أعمالها للاجتماع بعلمائها . وفي خلال تنقله تقلد بعض الوظائف ، منها كتابة الانشاء والتوقيع الحكمي في كل من دمشق وطرابلس وحلب ، وأفاد من ذلك كثيرا في ثقافته . ولكن لم يلبث أن تخلى ابن حبيب عن الوظائف العامة ، ولزم داره بحلب حتى وفاته سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) .

وقد عاصر ابن حبيب مجموعة من أعلام المؤرخين أمثال بيبرس الدوادار ، وأبي الفدا وأبي شاكر الكتبي وابن كثير . وربطته ببعضهم علاقات مودة مثل ابن فضل الله العمري وابن الوردي ، وابن أيبك الصفدي ، وتاج الدين السبكي . واعترف في صراحة أنه نقل عن بعضهم ، مثل شهاب الدين أبو العباس أحمد النويري ، الذي قال عنه ابن حبيب أنه جمع كتابا في الأدب والتاريخ يشتمل على ثلاثين مجلدا ، أسماه « منتهى الأرب في علم الأدب » وقفت عليه ، ونقلت منه ، وانتفعت به »[٥] ، كما ذكر في موضع آخر عن نفس المؤلف والكتاب « وأخذت عنه »[٦] .

كذلك روى ابن حبيب أنه اجتمع بعلم الدين أبي محمد البرزالي عدة مرات ، وسمع من فوائده « ووقفت على تاريخه ومعجمه ، وهما أكثر من عشرين مجلدا ، ونقلت منهما ما ملكت به من القول درًّا ومن الخط عسجدا »[٧] .

وقد ترك ابن حبيب ثروة ضخمة من المؤلفات التي وضعها في التاريخ والأدب والعلوم الدينية ، استطعنا أن نجمع منها أسماء سبعة وعشرين مؤلفا ، ذكرناها مع بيان المصادر التي وقفنا منها على تلك الأسماء ، وأماكن وجودها ، وذلك في المقدمة التي وضعناها للجزء الأول من كتاب تذكرة النبيه[٨]، ويعنينا في هذا المقام من تلك الثروة العلمية التي تركها ابن حبيب أن نشير الى كتابين :

الأول : هو كتاب درة الأسلاك في دولة الأتراك[٩] ، والثاني هو الكتاب الذي نحن بصدده ، وهو كتاب « تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه » وسنشير إلى الكتاب الأول من خلال معالجتنا للكتاب الثاني .

●●●

يعالج ابن حبيب في كتاب « تذكرة النبيه » أحداث وتراجم الفترة الممتدة من سنة ٦٧٨ هـ حتى سنة ٧٧٠ هـ ، وهي فترة ـ كما سبق أن أشرنا ـ حافلة بالأحداث والتطورات ـ داخليا وخارجيا ـ ، عنى

---

(٤) تذكرة النبيه ، حوادث سنة ٧٣٦هـ .

(٥) تذكرة النبيه ، وفيات سنة ٧٢٣هـ .

(٦) درة الأسلاك في دولة الأتراك ، ص٢٨١ .

(٧) تذكرة النبيه ، وفيات سنة ٧٣٩هـ ، ودرة الأسلاك ص٣٣١ .

(٨) قام بتحقيق هذا الجزء الدكتور محمد محمد أمين ، وقمنا بمراجعته والتقديم له ، وصدر عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة سنة ١٩٧٥ .

(٩) يعني بالأتراك (المماليك الترك) . وقد نشر هذا الكتاب في أمستردام بين سنتي ١٨٤٠ ، ١٨٤٦ المستشرقان الهولنديان :

H. F. Veijors A. Meursinge

انظر : بروكلمان ، وكشف الظنون ، وهدية العارفين . وكذلك .

Pearson. Index Islamicus, vol. 1. p481. no 15610.

وتوجد منه نسخة بالمكتبة العامة بجامعة القاهرة .

المؤلف باستقصاء أخبارها وعاصر بعضها ، وشاهد قدرا من أحداثها ، فسجل وقائعها تسجيلا أمينا ، مما جعل من كتابه هذا مصدرا أساسيا لتاريخ تلك الفترة النشطة .

ثم إن أهمية هذا الكتاب لا ترجع الى دقة مؤلفه في تقصي الحقائق وتنظيم سردها فحسب ، وانما ترجع أيضا الى عناية المؤلف بذكر تراجم مشاهير وأعلام الفترة التي يؤرخ لها والتي عاصرها بنفسه . وقد امتازت هذه التراجم بالالمام والشمول والتنوع من ناحية ، والدقة والأمانة والتجرد عن الأهواء من ناحية أخرى ، مما يجعلنا نقرر في غير مبالغة أن كتاب تذكرة النبيه لابن حبيب يسد فراغا كبيرا في تراجم عصر بيت قلاون ، لذلك نرى بعض كبار المؤرخين اللاحقين يتخذون هذا الكتاب مصدرا يستقون منه ، وعلى رأس هؤلاء ابن حجر العسقلاني في كتابه الدرر الكامنة ، وابن تغري بردي في كتابه المنهل الصافي ، وغيرهما .

أما عن منهج ابن حبيب في كتاب « تذكرة النبيه » فقد اتبع نفس المنهج السائد في كتابة التاريخ في عصره ، أعني طريقة الحوليات ، فيعالج سنة بعد أخرى مبتدئا بسنة ثمان وسبعين وستمائة للهجرة ليشرح أهم أحداثها ، وما يكون قد جرى فيها من تغييرات في بعض مناصب الدولة الكبرى كالنيابة والامارة والوزارة والقضاء والحسبة . ثم يختتم كل سنة بذكر تراجم لأعيان من توفوا فيها .

ومن ناحية الأسلوب اتصف أسلوبه بالسهولة والبساطة والبعد عن السجع المتكلف والتنميق المتعمد ، وهي الجوانب التي نلمسها في كتاب « درة الأسلاك » .

وبالمقارنة بين المادة العلمية الواردة في كل من كتاب « تذكرة النبيه » وكتاب « درة الأسلاك » نلحظ تشابها كبيرا يجعلنا نظن أن كتاب « تذكرة النبيه » هو الأساس الذي وضع عليه ابن حبيب - أو غيره - كتاب « درة الأسلاك » مسجعا ، وذلك بعد إضافة تاريخ الفترة من سنة ٦٤٨ هـ حتى سنة ٦٧٧ في بداية الكتاب ، وتاريخ الفترة من سنة ٧٧١ هـ حتى سنة ٧٧٧ هـ في نهايته . وبعبارة أخرى فإن الكتابين متشابهان في الفترة من سنة ٦٧٨ هـ حتى سنة ٧٧٠ هـ ، ومادتهما العلمية متقاربة تقاربا يستدعي الانتباه ، وأوجه الخلاف بينهما بالزيادة أو النقصان ضئيلة بل طفيفة . كل ما في الأمر هو أن كتاب درة الأسلاك صيغت فيه المادة العلمية الواردة في تذكرة النبيه بأسلوب مسجوع يستدعي الانتباه .

ويؤدي بنا هذا القول إلى رأي آخر ، عرضناه في المقدمة التي وضعناها للجزء الأول من كتاب تذكرة النبيه ، وهو الجزء الذي قمنا بمراجعته والتقديم له ، بعد أن حققه الدكتور محمد محمد أمين . أما هذا الرأي - الذي حظي باهتمام بعض الباحثين في تاريخ عصر سلاطين المماليك - فخلاصته أننا نشك في نسبة كتاب درة الأسلاك لابن حبيب ، وأننا لا نستبعد أن يكون واضع هذا الكتاب هو ابنه طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب .

ذلك أننا اذا تأملنا كتاب « درة الاسلاك في دولة الأتراك » وقارنا مقارنة دقيقة بين المتن الأصلي المنسوب إلى الحسن بن عمر بن حبيب ، وبين الجزء المذيل عليه والذي يتناول أحداث الفترة من سنة ٧٧٨ هـ حتى سنة ٨٠٢ هـ - وهو الجزء المنسوب الى ابنه طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب ، نجد التشابه بين صلب الكتاب والاضافة التي ذيل بها يكاد يصل الى حد

التطابق في الأسلوب والطريقة والمنهج ، بحيث إننا لا نستطيع أن نعثر على دليل واحد يجعلنا نظن أن هناك فارقا بين الجسد والذيل ، أو أن كاتب أحدهما غير كاتب الآخر . وبناء على هذا فإننا نميل الى الاعتقاد بأن الأب ـ وهو الحسن بن عمر بن حبيب ـ هو مؤلف كتاب تذكرة النبيه ، وبأن ابنه طاهر بن الحسن اعتمد على هذا الكتاب الذي وضعه والده في وضع كتاب آخر هو درّة الأسلاك . وبعبارة أخرى ، فإن كتاب درة الأسلاك بأكمله من سنة ٦٤٨ هـ حتى سنة ٨٠٢ هـ من وضع طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب .

ولم نعثر فيما تحت أيدينا من مصادر على مقارنة بين كتابي تذكرة النبيه ودرة الأسلاك الا فيما كتبه ابن حجر ، اذ ذكر في ترجمته للحسن بن عمر بن حبيب ما نصه : « وله تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه ، وجرى فيه على طريقة درة الأسلاك »[١٠] ، كذلك يشير ابن حجر في كتابه « إنباء الغمر » الى ابن حبيب ، فيقول : « وله درة الأسلاك في دولة الأتراك ، وتذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه ، وكل ما فيهما منثور »[١١] ، ومن هذا يبدو ابن حجر وقد جانبه الصواب ، لأن كتاب تذكرة النبيه بعيد عن السجع المتكلف والكتابة المنثورة ، بعكس الحال في كتاب درة الأسلاك . ومعنى هذا أن الكتابين مختلفان تماما في الأسلوب ، متشابهان في المادة التاريخية .

أما ابن تغري بردى ، فيبدو أنه عندما أخذ يعيب على ابن حبيب منهجه وأسلوبه المتكلف في كتابة التاريخ ، فإنه كان يعني كتاب درة الاسلاك ، لا كتاب تذكرة النبيه . ذلك أن ابن تغري بردى ينقل عن ابن حبيب في ترجمته لسليمان بن مهنا ـ وبعد أن ينقل ما نقله عنه يقول : « انتهى فشار ابن حبيب وركيك ألفاظه . وربما كان اذا ضاقت عليه القافية يذم المشكور ويشكر المذموم ، لما ألزم نفسه في جميع تاريخه بهذا النوع السافل في فن التاريخ »[١٢] ، وفي موضع آخر ، يتعرض ابن تغري بردى لابن حبيب بالنقد فيقول : « وتاريخه مرجز ، وهو قليل الفائدة والضبط ، ولذلك لم أنقل عنه الا نادرا ، فانه كان اذا لم تعجبه القافية سكت عن المراد »[١٣] ، ومن الواضح أنه يقصد بهذه العبارة كتاب درة الأسلاك وهو الكتاب الذي التزم به بالسجع والقافية من أوله الى آخره . أما كتاب تذكرة النبيه فبعيد كل البعد عن التكلف في الكتابة ، وما يرتبط بذلك من سجع وقافية ، وإنما يتصف أسلوبه بالبساطة .

●●●

وقد استرعى كتاب تذكرة النبيه أنظارنا في أوائل السبعينيات عندما أوشكنا أن ننتهي من تحقيق كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » ، للمقريزي ، وهو الكتاب الذي صدر عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة . ولم تكن هناك صعوبة في العثور على أحد تلاميذنا الأكفاء يقوم بتحقيق تذكرة النبيه تحت إشرافنا بمركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية . ولكن الصعوبة بدت في أننا لم نعثر من الكتاب المذكور الا على نسخة واحدة يتيمة ،[١٤] ، وان كان قد قلل من شأن هذه الصعوبة

(١٠) ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ج٢ ص١١٣ ، ترجمة رقم ١٥٤٣ .

(١١) ابن حجر العسقلاني : إنباء الغمر بأنباء العمر ، ج١ ص١٦٣ .

(١٢) ابن تغري بردى : المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ـ ترجمة سليمان بن مهنا .

(١٣) ابن تغري بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج١١ ص١٨٩ .

(١٤) أصل هذه النسخة محفوظ بالمتحف البريطاني تحت رقم Addl. Rich 7335 .

أنها بخط المؤلف نفسه ، مما جعلها أساسا صالحا للتحقيق . واذا كانت هناك بعض الألفاظ أو العبارات قد تآكلت أو طمست ، فإنه كان من الممكن التغلب على هذه المشكلة بالرجوع إلى المصادر المعاصرة التي تعالج نفس الفترة للتحقق والتصحيح .

وكان أن اخترنا الدكتور محمد محمد أمين ـ مدرس تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب بجامعة القاهرة عندئذ ، وأستاذ هذه المادة الآن بنفس الكلية والجامعة ـ للنهوض بمهمة تحقيق كتاب تذكرة النبيه . ووضعنا معه خطة التحقيق التي أشرنا اليها في مقدمة الجزء الأول من هذا الكتاب الذي صدر سنة ١٩٧٥ . وقامت هذه الخطة على اخراج الكتاب في ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول : يتناول الفترة من أول عهد السلطان المنصور قلاون حتى بداية السلطنة الثالثة للناصر محمد بن قلاون ، أي من سنة ٦٧٨ هـ حتى سنة ٧٠٨ هـ .

الجزء الثاني : يتناول السلطنة الثالثة للناصر محمد بن قلاون ، أي من سنة ٧٠٩ هـ حتى سنة ٧٤١ هـ .

الجزء الثالث : ـ يتناول عصر أولاد الناصر محمد بن قلاون وأحفاده ، أي من سنة ٧٤١هـ حتى نهاية الكتاب عند ذكر حوادث سنة ٧٧٠هـ .

وقد عكف الدكتور محمد محمد أمين على هذه المهمة بما هو معروف عنه من جد ومثابرة فأتم تحقيق الجزء الأول حسب الخطة الموضوعة ، وصدر عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة سنة ١٩٧٥ .

ومنذ ذلك التاريخ ، والدكتور محمد محمد أمين عاكف على تحقيق الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه ، حتى انتهى منه ، وصدر أخيرا ـ منذ بضعة أشهر في ديسمبر سنة ١٩٨٢ ـ عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة .

وفي هذا الجزء ـ أيضا ـ بذل الدكتور محمد محمد أمين جهدا كبيرا في تحقيق المتن وشرح عباراته وألفاظه ، والتعليق على ما فيه من مصطلحات وآراء ، مستعينا في كل ذلك بمجموعة ضخمة من المخطوطات والمصادر المعاصرة . وتشهد الحواشي الفنية الدسمة التي ذيل بها المحقق صفحات الكتاب على سعة أفقه واحاطته التامة بروح عصر سلاطين المماليك ، وهو عصر من أصعب عصور التاريخ في دراستها لطبيعته المميزة الخاصة .

ولما كان الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه يعالج حوادث الفترة بين سنتي ٧٠٩هـ ـ ٧٤١هـ ، وهي الفترة التي تمثل السلطنة الثالثة للناصر محمد بن قلاون ، فإن الدكتور محمد محمد أمين حرص على أن يتوج هذا الجزء بتزويده بأربعة ملاحق ، هي الوثائق الأربع الخاصة بوقف السلطان الناصر محمد بن قلاون . وهذه الوثائق محفوظة جميعا بدار الوثائق القومية بالقاهرة (مجموعة الأحوال الشخصية ـ المحكمة الشرعية) وتحمل الارقام الآتية : ـ

١ ـ الوثيقة رقم ٢٧ محفظة ٥ .
٢ ـ الوثيقة رقم ٣٠ محفظة ٥ .
٣ ـ الوثيقة رقم ٢٥ محفظة ٤ .
٤ ـ الوثيقة رقم ٣١ محفظة ٥ .

وتتضمن هذه الوثائق أربع حجج وقف ، هي حسب ترتيبها الزمني : ـ

أولا : ـ حجة وقف على الأمير بكتمر بن عبدالله الساقي وذريته ، مؤرخة في ١٣ محرم ٧٢١هـ .

ثانيا : ـ حجة وقف على السلطان محمد ثم على ذريته ، وعلى المنقطعين بمكة والمدينة ، وعلى افكاك أسرى المسلمين ، وعلى خلاص المسجونين ، مؤرخة في ١٠ جمادي الآخرة سنة ٧٢٤هـ .

ثالثا : ـ حجة وقف الخانقاه بسر ياقوس ، والوقف على مصالحها وعلى الصوفية بها ، مؤرخة في ٨ جمادي الآخرة سنة ٧٢٥هـ .

رابعا : ـ حجة وقف على مصالح الخانقاه السابقة أيضا ، وبها زيادة عدد الصوفية المنزلين بالخانقاه ، وزيادة مرتباتهم ، مؤرخة في ١٢ جمادي الأولى سنة ٧٢٦هـ واذا كان المتن الخاص بالجزء الثاني من تذكرة النبيه قد استغرق من صفحات هذا المجلد حتى صفحة ٣٢٧ ، فإن نشر الحجج الأربع المشار اليها ودراستها وشرحها والتعليق عليها ، استغرق أكثر من مائة صفحة أخرى ، أي حتى صفحة ٤٤٨ . وعندما نقول إن الدكتور محمد محمد أمين قد قام بنشر هذه الحجج وتحقيقها فإن ذلك يعني أنه أحياها وأنقذها من عبث العابثين . ذلك أن بعض من حاولوا في السنوات الأخيرة التعرض لدراسة الحجج الشرعية التي ترتبط بتاريخ مصر في العصور الوسطى ، ظنوا أن الأمر سهل ، ونسوا أن هذه الحجج عبارة عن وثائق تتطلب دراسة وثائقية واسعة الأفق ، فضلا عن أنها تتطلب من الباحث فيها إلماما عميقا بروح العصر ، وطبيعة البلاد وأوضاعها ، بالإضافة إلى الخلفية الدينية الشرعية التي يحتاج اليها الباحث في الوقف .

ولكن الوضع يختلف بالنسبة للدكتور محمد محمد أمين ، فهو ابن البلاد التي عرفت نظام الأوقاف منذ صدر الإسلام ، والتي مازالت تضم أوقافا متنوعة من أراض زراعية ومبان ومنشآت وغيرها ، بحيث اذا قامت فيها منذ بضعة قرون إدارة أو نظارة أو وزارة للأوقاف ، فان هذه الوزارة تحمل اسما على مسمى . هذا بالإضافة إلى أن الدكتور محمد محمد أمين تخصص منذ فجر حياته العلمية في دراسة الحجج الشرعية ، ومازال يقضي الساعات الطويلة في دار الوثائق القومية بالقاهرة يبحث ويكتشف الجديد . ومازالت الرسالة التي حصل بها على درجة الدكتوراه تحت اشرافنا بكلية الآداب بجامعة القاهرة تعتبر دراسة رائدة في موضوعها[15] . هذا بالاضافة الى كتابه عن وثائق القاهرة[16] الذي غدا مرجعا لاغنى عنه لمن يطرق هذا الباب . والحق أن هذه الحجج الأربع التي نشرها وحققها الدكتور محمد محمد أمين في الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه ، تعتبر من ناحية التحقيق والعرض والدراسة والشروح المستفيضة والتعليقات الوافية مثلا وقدوة للباحثين في هذا الميدان .

وأخيرا ، اختتم الدكتور محمد محمد أمين الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه بثمانية فهارس وكشافات ، هي : كشاف الأعلام وكشاف الأمم والشعوب والقبائل والفرق والجماعات ، وكشاف البلدان والأماكن وكشاف الألفاظ الاصطلاحية ، وكشاف قوافي الشعر ، وكشاف بأسماء الكتب الواردة في متن الكتاب ، وثبت

(١٥) طبعت هذه الرسالة بعنوان « الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر » القاهرة ١٩٨٠ .

(١٦) فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر سلاطين المماليك ـ القاهرة ١٩٨١ .

بمصادر ومراجع التحقيق ، وأخيرا فهرس الموضوعات . وقد استغرقت هذه الفهارس والكشافات اكثر من مائة وخمسين صفحة ، أي من صفحة ٤٤٩ حتى صفحة ٦٠٨ .

هذا ، ونأمل أن ينتهي الدكتور محمد محمد أمين قريبا من تحقيق الجزء الثالث والأخير من كتاب تذكرة النبيه ، ليصدره مركز تحقيق التراث بالقاهرة ، وبذلك يتم إنجاز هذا المصدر الثمين ونشره محققا ، مما يتيح الفرصة أمام الباحثين في عصر سلاطين المماليك لاستكمال الكثير من الحقائق والمعلومات الخاصة بهذا العصر .

* * *

العدد التالي من المجلة

العدد الاول - المجلد السادس عشر

ابريل - مايو - يونيو

قسم خاص عن

الملاحم

البلد	السعر	العملة
الخليج العربي	٥	ريالات
السعودية	٥	ريالات
البحرين	٤٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٤٫٥	ريال
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
العراق	٣٠٠	فلس
لبنان	٢٫٥	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلسًا
سوريا	٣	ليرات
القاهرة	٢٥٠	مليمًا
السودان	٢٥٠	مليمًا
ليبيا	٣٥	قرشًا
مسقط	٤٠٠	بايسه
الجزائر	٥	دنانير
تونس	٥٠٠	مليم
المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات :

البلاد العربية ٢٫٥٠٠ دينار
البلاد الاجنبية ٣٫٠٠٠ ”

تحول قيمة الاشتراك بالدينار الكويتي لحساب وزارة الاعلام بموجب حوالة مصرفية خالصة المصاريف على بنك الكويت المركزي، وترسل صورة عن الحوالة مع اسم وعنوان المشترك إلى :

وزارة الاعلام ـ المكتب الفني ـ ص.ب ١٩٣ الكويت


Bibliotheca Alexandrina
0535824